

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

L

Library

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

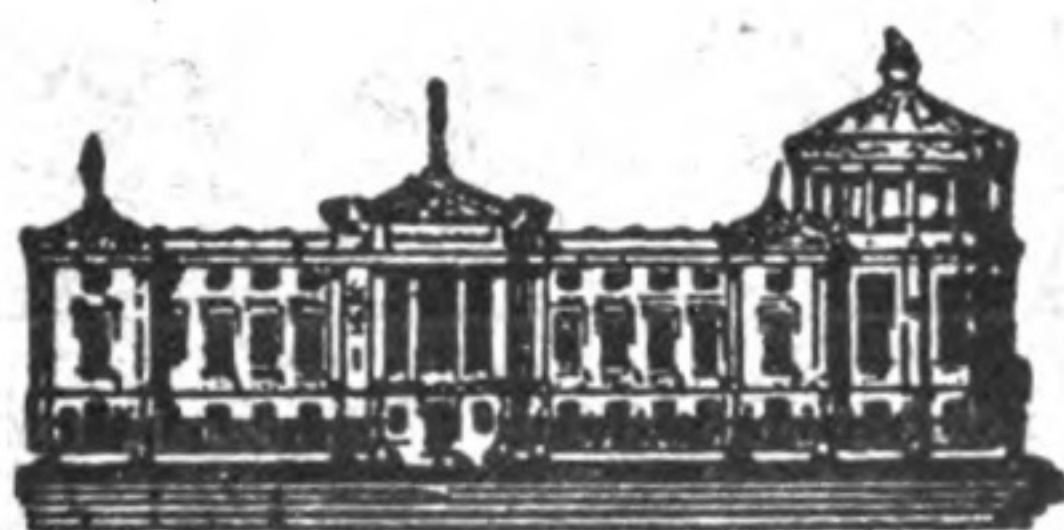
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHNER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TOME LXI. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1910



SOMMAIRE

GOBLET D'ALVIELLA. *L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse.*
P. MONCEAUX. *L'Eglise donatiste au temps de saint Augustin.*

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° A. BERTHOLET. *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (SYLVAIN LÉVI).
- 2° N. DE G. DAVIES. *Archaeological Survey of Egypt*. XVIII, VI (GEORGE FOUCART).
- 3° Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire (G. F.).
- 4° A. VAN HOONACKER. *Les douze petits prophètes* (AD. LOBS).
- 5° J. EVANS THOMAS. *The Old Testament in the Light of the Religion of Babylonia and Assyria* (ET. COMBE).
- 6° G. JACOB. *Die Bektaschijje in ihrem Verhältniss zu verwandten Erscheinungen* (R. BASSET).
- 7° BECKER. *Ist der Islam ein Gefahr für unsere Kolonien?* (R. B.).
- 8° *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. III, fasc. II (RENÉ DUSSAUD).
- 9° F. C. CONYBEARE. *Myth, Magic and Morals* (F. NICOLARDOT).
- 10° H. J. HOLTZMANN. *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* (M. GOGUEL).
- 11° F. NICOLARDOT. *Les procédés de rédaction des trois premiers Evangélistes* (M. G.).
- 12° A. GAZIER. *Jeanne de Boignorel et Christophe de Beaumont* (A. RÉBELLIAU).
- 13° G. PELLISSIER. *Voltaire philosophe* (A. R.).
- 14° FR. LACHÈVRE. *Voltaire mourant* (A. R.).
- 15° G. WEILL. *Histoire du catholicisme libéral en France* (A. HOUTIN).
- 16° J. HASTINGS. *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. I et II (P. ALPHANDÉRY).

II. — *Notices bibliographiques.*

A. S. PEAKE. *The Religion of Israel.* — E. DUJARDIN. *Les prédécesseurs de Daniel.* — C. R. GREGORY. *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments.* — H. P. SCHIM VAN DER LOEFF. *De zeven brieven van Ignatius in de korte recensie.* — A. SMITH LEWIS. *Codex Climaci rescriptus.* — J. H. H. SASSEN. *Hugo von St' Cher. Sein Tätigkeit als Kardinal.* — W. GOLTHIER. *Religion und Mythos der Germanen.* — E. REUTERSKIÖLD. *Till frågan om uppkomsten af sakramentala måltider.*

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — — — —	Départements	27 fr. 50
— — — — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, à Paris (VI^e).

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-ET-UNIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIEHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAUVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-ET-UNIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1910

100-100000
100-100000
100-100000
100-100000



L'ANIMISME

ET

SA PLACE DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE¹

L'observation des phénomènes qui rentrent dans la qualification d'animistes a pris, depuis une trentaine d'années, de tels développements que, pour les exposer en détail d'une façon quelque peu complète, il ne suffirait plus d'un ou deux volumes, comme la *Primitive Culture* de E. B. Tylor ou les *Religions des peuples non civilisés* d'Albert Réville, mais qu'il faudrait toute une bibliothèque. Sera-t-il permis à quelqu'un qui, dans la mesure de ses moyens, a suivi ce mouvement d'études ethnologiques, d'en exposer ici les conclusions générales, sans prétendre attacher à ce résumé d'autre valeur que celle d'un essai de synthèse, suffisant néanmoins pour établir la place de l'animisme dans les cadres de l'évolution religieuse?

I

Tout d'abord, il convient de définir ce qu'il faut entendre par animisme : suivant Edw. B. Tylor, c'est la doctrine relative aux êtres spirituels. Mais qu'est-ce qu'un être spirituel? Dire que c'est un être immatériel serait une explication purement négative et d'ailleurs incomplète, car nombre d'esprits sont considérés comme possédant certains attributs de la matière, bien que sous une forme plus subtile. Je dirai volontiers que, en termes généraux, les esprits sont des êtres soustraits à l'action des lois naturelles qui régissent les corps.

1) Conférence faite en anglais au collège Balliol, d'Oxford, devant la *Summer School of Theology*, en septembre 1909.

Les esprits peuvent se ranger en trois grandes classes : 1° les âmes des êtres vivants ou ayant vécu ; 2° les âmes des choses ; 3° les esprits indépendants qui n'appartiennent à aucune des deux catégories précédentes.

Nous ne sommes pas embarrassés pour retrouver des traces d'animisme chez tous les peuples, sans exception, du présent et du passé. Toutefois, il convient surtout d'en étudier les manifestations dans les sociétés où cette forme de croyance prédomine presque exclusivement, c'est-à-dire chez ceux des sauvages où, avec ses corollaires du fétichisme, de la zoolâtrie et de la sorcellerie, elle constitue à peu près toute la religion. Je voudrais ici, suivant une méthode qui a été fréquemment appliquée et dont j'ai justifié l'emploi dans ma conférence précédente¹, faire ressortir les traits communs qui se retrouvent dans l'animisme des non-civilisés et qui peuvent être regardés comme constituant les caractères essentiels de cette forme de culte. Bien entendu, je prends le mot de culte au sens le plus large, comme désignant la réalisation pratique des rapports entre l'homme et les puissances surhumaines auxquelles il croit.

On a dit avec raison que l'animisme n'était pas seulement une religion, mais encore une philosophie de la nature. Partout où nous mettons des forces — souvent sans trop savoir ce que nous entendons par ce terme, — le sauvage met des esprits. Cependant ce sont surtout les événements extraordinaires qu'on leur attribue, c'est-à-dire les événements que l'homme n'arrive pas à s'expliquer — soit par des causes qui lui sont déjà familières, — soit par sa volonté ou par celle de ses semblables. Un voyageur rapporte que la première fois que les nègres de Nuffi virent une pompe à bord d'un navire européen, ils la prirent pour un être merveilleux, puisqu'elle forçait à monter l'eau dont la tendance naturelle était de descendre². — Quand un Peau-Rouge ne comprend pas,

1) *On the Comparative Method in the History of Religions.*

2) John Lubbock, *History of civilisation*, 1870, p. 202.

écrit Jarvis, il dit que c'est un esprit¹. — La même constatation a été faite chez tous les peuples non civilisés.

Les esprits sont ordinairement invisibles. On ne les perçoit que par leurs actes ou encore par les agissements des choses qu'ils servent d'instrument ou de support. Cependant ils peuvent se manifester par des bruits, des odeurs, des frôlements, des apparitions. On leur attribue nécessairement un corps, car le sauvage est incapable de concevoir ce que nous appelons un pur esprit. Tantôt ce corps, formé d'une matière plus ténue, plus fluide, plus subtile, offrira la physiologie d'un être humain, d'un animal, voire le double d'un objet; tantôt il revêtira une forme composite, où les espèces et même les règnes de la nature se combinent pour former l'image d'un monstre. — Au moral, on leur prête invariablement les mobiles, les sentiments, les passions et les caprices des hommes. — De même, ils sont souvent groupés en familles et en sociétés. Parfois, ces groupes correspondent à la classification des éléments : esprits de l'air, de l'eau, de la terre, du ciel, du feu, des plantes, etc. Enfin, il y a des esprits collectifs engendrés par voie d'abstraction qui sont chacun en rapport non pas avec tel ou tel objet, avec tel ou tel être, mais avec tous les objets d'une même catégorie, avec tous les individus d'une même espèce. Quelques-uns personnifient des qualités ou des forces conçues abstractivement.

On croit que les esprits, alors même qu'on leur attribue certains séjours de prédilection, peuvent librement circuler parmi les hommes. Ils peuvent aussi s'incarner dans des êtres et des choses avec lesquels ils n'avaient originairement aucune connexité. Quand ils s'introduisent dans un corps vivant, c'est la possession; dans un corps inanimé, c'est le fétichisme. La possession est toujours une chose grave; souvent, c'est une cause de maladie et de mort. D'autres fois il y a une substitution de personnalité; l'esprit parle et agit par l'intermédiaire du possédé.

1) Appendice de l'ouvrage *History of the North American Indians* de Buchanan.

Le même corps peut ainsi servir successivement à plusieurs esprits et réciproquement le même esprit peut habiter plusieurs corps. D'où la coutume, si bien observée par M. Frazer, de substituer à l'âme ordinaire une âme supérieure, en employant certains procédés magiques qui impliquent une mort apparente suivie de résurrection, ainsi que la coutume d'immoler, dès qu'il manifeste les premiers symptômes de décrépitude, le personnage, chef, roi ou sorcier, qu'il importe de conserver en pleine possession de ses facultés réelles ou supposées. On croit ainsi transmettre son esprit encore intact à son prochain successeur.

Le fétiche, d'après l'acception ordinaire, est tout objet matériel doué d'une puissance surnaturelle. Cette conception du fétichisme est trop large, en ce qu'elle embrasse également les objets simplement investis de qualités magiques par le contact ou la volonté d'une personnalité extérieure, c'est-à-dire, les talismans et amulettes. Je préfère définir le fétichisme comme la croyance que l'appropriation d'un objet assure les services de l'esprit logé à l'intérieur. — Quand on s'efforce de donner au fétiche la physionomie de l'esprit qu'on y croit logé, on crée une idole.

Vous voyez que ni le fétichisme ainsi entendu, ni, à plus forte raison, l'idolâtrie, ne sont des faits primitifs, comme on l'a quelque fois soutenu. L'idole implique toujours une conception fétichique. C'est un simulacre qu'on suppose conscient et animé, — à la différence des images qui sont simplement le portrait ou le symbole des êtres surhumains ; mais ces dernières conceptions sont rares chez les peuples non civilisés —. Que l'idolâtrie soit sortie du fétichisme, le fait peut être établi en dehors même de ce qui se passe chez les sauvages, dans presque tous les polythéismes préhistoriques, où l'on voit non seulement les fétiches précéder les idoles, mais encore celles-ci sortir de ceux-là par une transition graduée. D'autre part, le fétichisme à son tour présuppose l'animisme, c'est-à-dire la croyance qu'un esprit peut

se loger dans certains objets. Nous avons ainsi la gradation : animisme, fétichisme, idolâtrie¹.

Les sentiments qui prédominent à l'égard des esprits sont la défiance et la crainte. On redoute, en général, de les attirer. D'où la distinction du pur et de l'impur, du profane et du sacré, originellement fondée sur l'existence d'un domaine réservé aux esprits dans lequel il est dangereux de pénétrer. D'où aussi un système compliqué de *tabous* et de prohibitions, dont la violation constitue un péril, non pas seulement pour l'imprudent qui s'en rend coupable, mais encore pour toute la communauté exposée à une invasion d'esprits. Chez certains peuples, l'animisme a engendré un régime d'abjecte et continuelle terreur.

Il est rare cependant que les esprits soient regardés comme absolument mauvais, ou, du moins, il se rencontre toujours parmi eux certaines puissances qu'on croit accessibles à de meilleurs sentiments et mieux disposées pour l'homme. En général, d'ailleurs, sauf le cas d'un dualisme nettement accusé, il n'y a pas d'esprit si malicieux qu'on ne cherche à entrer en composition avec lui et il n'y a point d'esprit si bienveillant qu'on ne doive éviter de l'offenser.

On retrouve partout, dans l'animisme, des rites conjuratoires qui ont pour objet de contraindre et des rites propitiatoires qui ont pour objet de concilier les esprits. Comme l'a très bien expliqué Léon Marillier, il n'y a pas de démarcation bien nette entre les rites religieux et les pratiques magiques : « Aux charmes qu'emploient les hommes-médecine et les chamans, bien des procédés se mêlent qui tendent à se concilier la faveur des esprits, à les amener à faire de bonne grâce ce à quoi on aurait peine à les contraindre, et beaucoup de cérémonies religieuses portent les traces indéniables de l'étroite similitude qu'à l'origine elles devaient offrir avec les rites auxquels ont recours les faiseurs de pluie,

1) Cf. Goblet d'Alviella, *Des origines de l'idolâtrie* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII (1885), p. 1 et suiv.

les guérisseurs ou les magiciens qui procurent la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux... Et d'autre part, les plus matérielles des recettes des sorciers, comme les plus naïvement puériles et les plus grossièrement obscènes d'entre les mythes peuvent acquérir une valeur religieuse, dès l'instant où ils deviennent le véhicule d'une émotion pieuse, le moyen imparfait et inhabile dont dispose le sauvage pour exprimer ce sentiment de dépendance, cette soumission tantôt craintive, tantôt à demi-confiante, qu'il éprouve devant cette troupe d'esprits, pareils à son âme, qui l'entourent et l'enserrent de toutes parts »¹.

Si les hommes ont besoin des esprits, les esprits à leur tour ont besoin des hommes; d'où la possibilité d'alliances fructueuses pour tous.

En vue de concilier les puissances surhumaines, on mettra en œuvre les procédés qui agissent sur les puissances humaines : la prière, la flatterie, les hommages, les dons surtout, aussi bien que les menaces et les mauvais traitements. On offrira aux esprits tout ce qui est de nature à séduire les hommes : de la nourriture, des boissons, des parures, des victimes dont l'âme sera vouée à leur service. Telle est la forme la plus simple et la plus générale du sacrifice : le sacrifice de propitiation et de tribut².

Toutefois, à ce niveau de l'évolution religieuse, ce sont incontestablement les pratiques conjuratoires qui prédominent. On emploiera des formules d'incantation pour appeler les esprits dont on a besoin et des formules d'exorcisme pour écarter ceux dont on redoute l'influence nocive; on se soumettra à un système de *tabous* pour ne pas les attirer inconsidérément et à un système de purifications pour contrebalancer la violation de ces prohibitions; enfin, on mettra au service des magiciens tout l'attirail de la magie.

La magie qui peut se définir un système d'inductions α

1) *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1897, II, p. 343.

2) Suivant M. Victor Henry (*La magie dans l'Inde antique*), l'Inde des Vedas n'en connut jamais d'autre.

priori, tendant à obtenir un résultat avantageux par la mise en œuvre d'un pouvoir imaginaire; se rattache principalement aux deux lois que M. Frazer appelle la loi de contiguïté et la loi de solidarité :

1° Les choses qui ont été en contact continuent à agir l'une sur l'autre après la cessation de ce contact. Ainsi on croit qu'on peut ensorceler un individu en opérant sur ses cheveux, les rognures de ses ongles, ses vêtements ; — c'est l'identification de la partie au tout — ; ou bien l'on s'imaginera qu'en reproduisant dans n'importe quelles conditions le premier terme d'une série d'événements, on provoquera le retour de toute la série ; c'est l'assimilation du rapport de succession au rapport de causalité ; — ou encore on croira qu'en se nourrissant d'un être, on s'assimile ses qualités et ses facultés (c'est le sacrifice de communion) ;

2° Le semblable agit sur le semblable, l'évoque ou le produit. C'est ce qu'on a nommé la magie sympathique ou homéopathique : en simulant un événement, on en provoque la réalisation ; en agissant sur la représentation d'une chose on agit sur la chose elle-même (envoûtement).

On peut distinguer entre les rites magiques qui opèrent, pour ainsi dire, mécaniquement et ceux qui opèrent par l'intervention des esprits. Nous aurons à examiner plus loin la théorie qu'on a fondée sur cette distinction.

En tout cas, ce qui est certain, c'est que l'animisme a partout pour accessoire la sorcellerie. Chez tous les peuples animistes, on rencontre des individus spécialement désignés, par leur tempérament, leur hérédité ou la possession de certains secrets, pour pratiquer la conjuration et la divination. Il y a de bons et de mauvais sorciers. Les bons sorciers sont ceux qui opèrent pour le compte de la communauté ou conformément à ses intérêts ; ceux qui travaillent à assurer la régularité des saisons, la fécondité des troupeaux, le succès de la récolte, l'éloignement des maladies, l'expulsion des mauvais esprits. Les mauvais sorciers, ce sont ceux qui, soit par malice, soit pour favoriser un individu, prétendent utili-

ser leur pouvoir contrairement à l'intérêt général ou encore ceux qui, dans le même but, font alliance avec les esprits hostiles aux dieux protecteurs de la communauté.

Les magiciens forment souvent des corps fermés, des sociétés qui se recrutent par cooptation et initiation; de là les mystères, d'où sont écartés les profanes. Parfois, c'est le chef de la tribu qui est le magicien par excellence.

La mythologie n'est pas absente de l'animisme, comme on l'a prétendu; seulement il ne possède guère que des rudiments mythiques; c'est-à-dire la personnification isolée d'êtres et de choses auxquels on prête non seulement des attributs humains, mais encore des rapports tirés de l'expérience des hommes dans leurs relations réciproques. Ce n'est guère qu'au sein du polythéisme que ces éléments se combinent pour constituer de véritables drames mythologiques.

La classe des âmes humaines mérite d'être considérée séparément, là surtout où elle a engendré le culte des ancêtres. Les populations animistes s'imaginent que la personnalité humaine, conçue en général sous la forme d'un double du corps, — quelquefois aussi sous la physionomie d'un animal — assimilée fréquemment au souffle ou à l'ombre de l'individu, peut quitter son enveloppe, à titre temporaire, durant le sommeil et dans certains états extatiques; à titre définitif, après la mort. Tandis que le corps tombe en pourriture, l'âme survit, continue ses relations avec les vivants, intervient dans les affaires humaines et même agit sur la nature avec des pouvoirs nouveaux. Ces fantômes, — qu'ils continuent à vivre dans les environs de la tombe et à errer sur terre, ou qu'ils s'en aillent résider dans quelque localité inaccessible (le ciel, l'intérieur de la terre, les astres, des îles lointaines) — sont d'ordinaire redoutés des vivants et traités de la même façon que les esprits.

Il n'y a guère d'exception que pour les âmes des ancêtres qui conservent, après leur mort, les affections et les préoccupations de leur vie. S'ils sont convenablement traités par leurs descendants, ils continueront à les protéger, à les

guider, à les avantager avec une puissance considérablement augmentée par le passage à l'état d'esprit. Parfois, le culte se borne aux ancêtres dont on garde le souvenir personnel ; d'autres fois, il s'adresse à celui que, par hypothèse, on se figure comme le premier ancêtre, le progéniteur de la race. Cependant ce progéniteur ne doit pas être forcément un homme. Pour des peuplades qui n'admettent pas de démarcation bien nette entre les espèces ou même les ordres de la nature, leur premier ancêtre peut aussi bien être un animal et alors elles traiteront tous les animaux de la même espèce comme des parents, des alliés consanguins. De là, les phénomènes si fréquents du totémisme.

La morale religieuse n'est guère développée dans l'animisme. Cependant elle s'y trouve déjà en germe. Les esprits qui ont fait alliance avec la communauté s'en sont constitués les protecteurs, tant vis à vis des attaques du dedans que de celles du dehors. Par cela même que chacun croit pouvoir compter sur une protection surhumaine dans l'exercice de certains actes ou la possession de certaines choses, il doit bien admettre que ses voisins jouiront d'une protection identique contre ses propres agressions, et ainsi pénétre chez l'homme le germe de la maxime : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit ». C'est à ce courant d'idées que se rattachent les ordalies ou jugements de Dieu, qui font intervenir les esprits dans la découverte et éventuellement dans la punition des coupables. D'autre part, la faculté attribuée à certains individus et, en particulier, aux chefs, de créer des *tabous* artificiels, tend, quand elle s'applique aux choses, à engendrer le respect de la propriété privée et offre, quand elle s'applique aux personnes, le moyen de protéger la faiblesse contre l'abus de la force.

Tels semblent être les traits caractéristiques et généraux de l'animisme, ainsi qu'ils se présentent dans la religion des peuples non civilisés. On les rencontre également dans le folk-lore des peuples civilisés, et comme, chez ces derniers, ils s'observent surtout parmi les traditions des classes les

moins cultivées, on peut conclure qu'ils représentent des survivances. Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par l'observation que, en industrie, en art, en sociologie, etc., les ancêtres des peuples civilisés ont passé par un état analogue à celui des peuples non civilisés de notre temps. Quant aux religions de l'antiquité, nous y trouvons partout les survivances d'un animisme antérieur, et ces survivances sont d'autant plus accentuées que les religions remontent plus haut, par exemple chez les Chaldéens, les Égyptiens et les Chinois. Enfin, c'est l'animisme qui, seul, a laissé des vestiges parmi les populations préhistoriques, là où on a relevé les traces matérielles de certaines croyances, comme l'usage de déposer près des morts les objets qui leur avaient servi durant la vie ou de dessiner sur les parois des rochers l'image des animaux dont on désirait la multiplication.

II

On voit que l'animisme peut être regardé comme la forme de religion la plus répandue dans le monde. Aujourd'hui encore, s'il fallait confier au suffrage universel de l'humanité, le soin de décider quelle est la vérité religieuse, ce qui l'emporterait à une immense majorité, ce serait la foi aux esprits de la nature, aux fantômes des morts, aux interventions arbitraires de la puissance surhumaine, à l'efficacité des pratiques magiques.

Ici se place la loi formulée en ces termes par Herbert Spencer pour toutes les sphères de l'évolution sociale (*Sociology*, I, § 146) : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit tenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification et une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine ».

Or, les formes de religion qui nous apparaissent comme spéciales à un niveau supérieur, — le polythéisme et même la monolâtrie avec toutes leurs croyances connexes — peuvent parfaitement être regardées comme une modification et une expansion de l'animisme — à part même les arguments que nous tirons de l'histoire.

En effet, qu'est-ce qui différencie le polythéisme de l'animisme ? C'est surtout l'établissement d'une hiérarchie parmi les puissances surhumaines. D'une part, on y distingue entre petites et grandes puissances, entre esprits et dieux. D'autre part, on subordonne les premiers aux seconds ; les esprits deviennent les agents, les serviteurs, les enfants, les sujets et parfois les sujets révoltés des dieux. La transition s'observe, à des degrés divers d'avancement, chez les peuples à demi-civilisés, depuis les Polynésiens jusqu'aux Mexicains et aux Finnois. A mesure que cette transition s'accroît, on voit davantage la morale pénétrer la religion, les actes propitiatoires l'emporter sur les actes conjuratoires, le sacerdoce remplacer la sorcellerie, la société divine (ou plutôt les sociétés divines) se modeler sur les sociétés terrestres, avec un roi ou un chef à sa tête ; ce qui nous conduit bientôt à la monolâtrie. Celle-ci, à son tour, devient le monothéisme, lorsque, sous l'influence de la spéculation philosophique, le dieu, placé comme régent à la tête des êtres surhumains, en diffère, non plus seulement par l'étendue de son pouvoir, mais encore par sa nature métaphysique.

Bien entendu, il ne s'agit pas encore, pour le moment, de rechercher si l'animisme a ou n'a pas été précédé par le monothéisme, mais simplement d'examiner si cette dernière forme de religion a pu sortir de l'animisme par des voies naturelles. Or cette possibilité est trop évidente pour que nous ayons besoin de nous y arrêter longuement. Je ferai d'ailleurs observer que, si l'homme n'est arrivé que tardivement à la conception d'un Dieu unique et absolu, il n'y a rien là qui puisse infirmer la solidité de cette dernière conception ; à certain point de vue ce serait plutôt le contraire.

Il a été allégué que, si l'on part de l'animisme pour reconstituer les étapes successives de l'évolution religieuse aboutissant au monothéisme, on sort de la méthode objective, en ce qu'on prétend classer les phénomènes religieux selon leur plus ou moins de perfection. En réalité, pour mettre l'animisme au bas de l'échelle, il n'est pas nécessaire de porter sur ses manifestations un jugement de valeur ou de les envisager dans leur degré de vérité. Il suffit que nous les considérions comme représentant en elles-mêmes les formes les moins développées, les moins organisées du sentiment religieux. Qui contestera que, sans nous écarter du terrain scientifique, nous puissions choisir, comme critère de classement, le plus ou moins d'ordre ou d'unité que présentent les phénomènes religieux; soit dans les rapports réciproques entre les êtres surhumains, soit dans les rapports de ceux-ci avec la destinée de l'homme et le fonctionnement de la nature? Or ce classement, comme j'ai eu occasion de l'exposer ailleurs plus longuement¹, aboutit à constater que l'animisme, avec ses phénomènes connexes, présente la forme la plus rudimentaire des systèmes religieux accessibles à l'observation.

Mais l'animisme lui-même, comment s'est-il formé? Ne peut-on remonter plus haut encore pour atteindre le premier éveil, le premier germe de la religion?

Remarquons d'abord que l'animisme est intimement lié à l'anthropomorphisme. L'homme en effet prête aux esprits, sinon toujours sa propre physionomie, du moins ses mobiles, ses passions, ses volontés. Il n'est pas difficile de reconstituer la genèse de cette extériorisation psychique.

Quand l'homme primitif, arrivé à se distinguer du monde ambiant, a cherché la cause de n'importe quel événement et particulièrement des événements qui lui paraissaient

1) Voir les *Mémoires du Premier Congrès international d'Histoire des Religions* tenu à Paris en septembre 1900 et la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLIV (1902), p. 1.

extraordinaires ou anormaux, il l'a naturellement placée dans la seule cause d'activité qu'il connaissait, pour l'avoir directement perçue en lui-même : la volonté.

Tous les objets mobiles ou susceptibles de se mouvoir lui ont fait l'effet, soit de corps doués, comme le sien, de volonté; par suite, de vie et de personnalité. Partout où ces volontés lui ont paru amener un résultat extraordinaire, il leur a attribué le caractère mystérieux et surhumain qui inspire le sentiment religieux, en même temps qu'il s'est efforcé de les concilier ou de les conquérir; — mais sans nécessairement établir dans ces personnalités réelles ou imaginaires l'opposition entre l'esprit et le corps laquelle caractérise l'animisme. — En d'autres termes, le procédé psychique de la personnification a précédé l'animisme. C'est l'état religieux qu'Auguste Comte, à la suite de De Brosses, a appelé le fétichisme; Albert Réville le naturisme; M. Clodd le naturalisme; M. Marett l'animatisme; certains Allemands le panenthélisme; d'autres auteurs simplement le pré-animisme, et tous en ont constaté les survivances, chez un certain nombre de non civilisés, depuis la Sibérie jusqu'à l'Australie.

A la vérité, certains de ces auteurs insistent plus sur la notion de *pouvoir* que sur celle de *personnification*: L'homme primitif aurait attribué tous les événements extraordinaires à une puissance abstraite et anonyme, le *mana* polynésien, inégalement répartie entre les êtres, les choses, les phénomènes de la nature. Or, cette force était conçue comme impersonnelle; elle désignait un état, une qualité, et c'est pourquoi on cherchait à s'en emparer par des opérations magiques. Le culte proprement dit n'aurait apparu, suivant la théorie de M. Frazer, que lorsque les hommes se seraient aperçus que la magie n'était pas infallible.

A cela, on peut répondre que si le *mana* est une qualité, il doit être une qualité de *quelqu'un*. Là où le sauvage a la notion d'un *pouvoir*, je ne vois pas comment il le concevrait autrement que sous la forme d'un agent doué de volonté, et

tel est notamment le caractère du *mana* polynésien, suivant le missionnaire Codrington qui a révélé et popularisé le mot. M. Marett a, du reste, écrit à juste titre : « Nous devons en tout cas admettre le fait que, en réponse ou du moins en corrélation aux sentiments d'émoi, d'admiration, etc., il surgit, dans le domaine de la pensée, une puissante impulsion à objectiver et même à personnifier le je ne sais quoi qu'on ressent comme mystérieux ou surnaturel, et, dans le domaine de la volonté, une impulsion correspondante à le rendre inoffensif ou, mieux encore, propice, en employant la contrainte, la communion ou la conciliation »¹.

Le naturisme a donc précédé l'animisme et celui-ci n'est que la seconde étape de l'évolution religieuse. On peut se demander comment de ce naturisme ou animatisme, l'homme a passé à l'animisme, à la conception animistique de la nature. Je partage l'opinion de ceux qui pensent que les visions du sommeil ont les premières engendré chez l'homme l'idée d'un agent interne, sa vraie personnalité, en opposition avec son corps, dont elle pouvait se détacher temporairement ou définitivement. De là, à étendre cette notion à tous les corps de la nature, il n'y avait qu'un pas et le pas fut aisément franchi.

Je dois dire quelques mots d'une autre théorie récente qui place la source des religions non plus dans un raisonnement conscient ou même une émotion de l'individu, mais dans un phénomène social. L'antécédent de la religion aurait été la notion du sacré ou, ce qui revient au même, de l'interdit. Les croyances ont été précédées par les rites, et, parmi les rites, les plus anciens sont les tabous ou prohibitions sociales qui restreignent l'activité désordonnée des individus. Ces prohibitions, dont on trouve déjà l'équivalent dans certaines sociétés animales, représentent le résultat instinctif de l'expérience de la race. Quand l'homme se sera demandé quels étaient les auteurs de ces injonctions traditionnelles,

1) R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, Londres, 1909, p. 11.

il n'aura pu les concevoir que sous les traits d'êtres puissants et mystérieux. — Vous voyez qu'ici encore nous en revenons à une opération intellectuelle, une déduction, ce que j'ai appelé une extériorisation de la personnalité individuelle. La question est de savoir si les tabous ou même les coutumes sociales ont seuls conduit l'homme à cette déduction analogique. Le bon sens nous indique que le moindre coup de foudre, la première éclipse de lune, une chute de pluie abondante sur la terre altérée et bien d'autres événements encore ont dû produire le même effet, du jour où l'homme s'est élevé à un degré de conscience suffisant pour raisonner sur la distinction des résultats produits par sa volonté et des faits dus à des causes étrangères assimilées à sa volonté. — C'est bien dans ce phénomène psychique qu'est le fait initial ou du moins l'antécédent de la religion.

Il est impossible de terminer cet aperçu sans parler de la théorie qui, par un renversement des termes, fait de l'animisme non pas une des premières étapes du progrès religieux, mais la dégénérescence d'un monothéisme primitif. L'ethnologie a dû longtemps combattre pour faire admettre que l'étude des non-civilisés nous fournit le meilleur moyen de reconstituer, aussi approximativement que possible, l'état social et religieux des populations primitives ou du moins un état traversé par les ancêtres de tous les peuples actuels, même les plus civilisés, à un moment donné de leur évolution préhistorique. Mais certains ethnologues font ressortir que l'animisme ne constitue pas toute la religion des sauvages et que ceux-ci professent notamment la croyance à un dieu suprême, créateur du monde et gardien de la morale. Cette croyance, qu'elle soit ou non la survivance d'une révélation directe, serait le fait primitif ; l'animisme et ses superstitions connexes ne serait qu'une excroissance parasite, le produit d'une véritable dégénérescence.

En admettant la généralité — très contestée — de cette croyance et en laissant de côté jusqu'à quel point elle n'est pas due à l'infiltration de religions monothéistes au cours de

temps relativement récents, le fait généralement reconnu qu'elle est sans influence pratique sur le culte et même sur la conduite individuelle des sauvages chez qui on la rencontre, loin d'être la preuve qu'il s'agit d'une survivance, me semble attester au contraire qu'elle constitue, dans leur système religieux, un élément étranger, adventice et mal assimilé. Un de ces grands dieux platoniques porte chez les Cafres le nom d'Oukoulonkoulou. « Avec le temps, disait un Zoulou au missionnaire Callaway, nous en sommes venus à vénérer les esprits, parce que nous ne savons quoi dire à propos d'Ukukulu »¹.

Sans doute les derniers non civilisés de notre âge sont aussi vieux que les civilisés et ils ont dû compter, dans leur long passé, des hauts et des bas. Mais rien ne fait présumer qu'ils aient jamais atteint un niveau fort supérieur, le niveau de la civilisation. Au contraire, l'anatomie comparée est d'accord avec l'ethnographie pour établir qu'ils sont des *primitifs* et non des dégénérés. De son côté, l'archéologie préhistorique démontre que, sur tous les points du globe, là même où fleurit la civilisation, des sauvages ont antérieurement demeuré. — Si on soutient qu'ils professaient le monothéisme, il reste à expliquer comment ce monothéisme s'est formé, et l'on n'aura ainsi que reculé le problème. D'ailleurs il y a connexité entre les branches de la culture humaine ; pour toutes les autres, on admet que l'évolution s'est opérée dans une direction progressive. Pourquoi la religion ferait-elle exception ?

Suivant M. Andrew Lang, qui a apporté à la thèse de la régression religieuse chez les sauvages l'appui de sa vaste érudition « dans l'intérêt de l'anthropologie, non de l'orthodoxie »², l'homme, raisonnant par analogie sur sa propre faculté de fabriquer des armes, des outils, etc., en aurait conclu que, derrière tous les phénomènes qu'il ne pouvait

1) Callaway, *Religion of the Amazulus*, p. 26.

2) Andrew Lang, *Magic and Religion*, Londres, 1901, p. 14.

attribuer à sa volonté ou à celle de ses semblables, se trouvait un producteur mystérieux, doué d'une puissance surhumaine. Mais pourquoi *un* producteur, plutôt que des producteurs nombreux et divers? Un Néo-Zélandais répondait au missionnaire Taylor qui lui exposait la doctrine de l'unité divine : « Y a-t-il un unique fabricant d'objets chez les Européens? L'un n'est-il pas un charpentier, un autre un forgeron; un autre un constructeur de navires? Il en a été ainsi dans les commencements. L'un a fait ceci. Un autre a fait cela. Tane a fait les arbres, Rû les montagnes, Tangaroa les poissons et ainsi de suite »¹.

Il faut observer que, dans tous les cas relevés par M. Andrew Lang, il s'agit d'un dieu suprême et non d'un Dieu unique; ce qui est tout autre chose. Dans la monolâtrie, comme je l'ai fait observer plus haut, le dieu suprême ne diffère des autres dieux que par son degré de puissance; dans le monothéisme proprement dit, il en diffère par sa nature et ses attributs. Or les notions d'infini, d'absolu, de parfait, qui sont les attributs nécessaires du Dieu unique, dépassent absolument la compréhension du sauvage et, si même elles lui eussent été communiquées du dehors, il eût été incapable de les comprendre et de se les assimiler.

L'existence d'un prétendu monothéisme parmi les sauvages, legs d'une révélation primitive, a surtout trouvé ses partisans parmi les théologiens qui croyaient ainsi combattre *pro aris*. Parmi ses défenseurs les plus récents, il convient de signaler en premier ordre deux missionnaires catholiques, le Père Schmidt, dont les savants articles ont été traduits en français dans *Anthropos* (1908-1909) sous le titre de : *L'origine de l'idée de Dieu*, et M^{sr} Le Roy qui a consigné le fruit de ses observations personnelles parmi les Bantus de l'Afrique dans un volume publié en 1909 : *la Religion des primitifs*. Je me bornerai à faire remarquer qu'un de leurs coreligionnaires, M. l'abbé Bros, professeur au Grand-séminaire de Meaux,

1) Taylor, *New Zealand*, p. 108.

dans son consciencieux ouvrage : *la Religion des peuples non civilisés* (2^m éd. 1907) a soutenu, au contraire, que chez tous les peuples, — réserves faites quant à la tradition d'Israël, — la religion a très vraisemblablement débuté par des croyances analogues au simple animisme et que les idées supérieures, s'il en existe chez les sauvages, sont dues soit à des infiltrations chrétiennes ou musulmanes, soit à la réflexion naturelle de l'esprit humain. Bien plus, comme M. Bros avait été plus ou moins mis en cause par M^{sr} Le Roy pour la « docilité surprenante » avec laquelle il regarde comme établie l'authenticité des faits coordonnés par Tylor, Réville, Lang, Marillier, l'auteur ainsi critiqué a riposté dans un récent article des *Annales de philosophie chrétienne*, où il soutient qu'en liant partie avec la croyance à la priorité d'une tradition monothéiste chez les sauvages, l'apologétique s'expose à de graves mécomptes : « Recommencerons-nous, dit-il à ce propos, la douloureuse épreuve que nous ont fait subir les théories relatives au Concordisme en géologie ? »¹ — Je n'ai pas à intervenir dans ces considérations qui sortent du domaine scientifique. Je n'y fais allusion que pour avoir occasion de montrer le chemin fait, même parmi les écrivains les plus orthodoxes, par des recherches et des méthodes naguère dénoncées à la fois comme anti-religieuses et anti-scientifiques. « L'étude des croyances de ces populations primitives, écrit M^{sr} Le Roy, est par elle-même extrêmement intéressante, non seulement parce qu'elle peut alimenter indéfiniment la curiosité de ceux qui aiment les choses exotiques; non seulement parce qu'elle est un des éléments nécessaires de l'ethnographie, de l'histoire de la philosophie; non seulement parce qu'elle est une nouvelle et très attachante exploration du fond de l'âme humaine; mais encore et surtout parce qu'elle révèle d'étonnants points de comparaison avec les religions les plus hautes, en sorte que, peut-on dire, le

1) *Histoire des Religions et Apologétique, précisions nécessaires*, par A. Bros et O. Habert, dans les *Annales de Phil. chrét.* d'août 1909.

théologien qui l'ignore ignore une partie de la théologie ». Nous pouvons d'ailleurs retourner le compliment et dire que l'historien qui ignore la théologie — en donnant à ce terme le sens large de l'expression anglaise : *comparative theology*, — ignore une partie de l'histoire et, peut-on ajouter, d'une science plus vaste encore : la sociologie.

GOBLET D'ALVIELLA.

L'ÉGLISE DONATISTE

AU TEMPS DE SAINT AUGUSTIN

Nous avons étudié précédemment l'histoire de l'Église donatiste depuis les origines jusqu'à l'année 391¹. On a vu comment le schisme africain s'étendit en Afrique avec une étonnante rapidité. Pendant trente-cinq ans, il ne fit que gagner du terrain, défiant l'édit de Constantin comme les arrêts des conciles, résistant aux persécutions comme aux menaces, lassant enfin le pouvoir impérial. Traquée cependant et presque anéantie en apparence après l'édit d'union de 347, l'Église donatiste s'était partout reconstituée, comme par miracle, sous le règne de Julien, grâce à l'édit de tolérance et de restitution qu'elle avait obtenu de cet empereur. Dès lors, elle n'avait cessé de grandir. En 391, elle était plus puissante que jamais. Prépondérante en Numidie, elle tenait tête à l'Église catholique dans les autres provinces africaines. En face de gouverneurs indifférents ou bienveillants, en face des Catholiques découragés et résignés, elle semblait devenue la véritable Église africaine. Le succès pouvait paraître justifier sa prétention d'être en Afrique la vraie, la seule Église catholique. — Cette année 391 marque l'apogée du Donatisme : apogée que suivit bientôt la décadence.

Dans les dernières années du iv^e siècle, par l'effet de causes multiples dont la principale fut l'action d'hommes nouveaux sur la politique des deux partis, un revirement complet se produisit dans l'attitude et la situation respective des deux Églises africaines. Compromis par les maladresses

1) Voyez *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. LX, Juillet-Août, 1909.

d'un primat incapable, affaibli par des dissensions intérieures et par un nouveau schisme assez grave, le Donatisme fut réduit à la défensive. Au contraire, l'Église catholique, soutenue par les empereurs et par leurs représentants en Afrique, prit hardiment l'offensive, sous la direction d'un chef habile, que secondait ou inspirait un homme supérieur, et qui sut grouper autour de lui toutes les forces de son parti. Une lutte régulière et serrée s'engagea entre les deux Églises; poursuivie presque sans trêve pendant vingt ans, elle aboutit à la condamnation définitive et à la déroute du Donatisme.

En 391 ou 392, la mort frappa coup sur coup les deux chefs des deux partis, les deux évêques rivaux de Carthage. Le doux et pâle Genethlius, si plein de mansuétude pour ses adversaires, fut remplacé par Aurelius¹ : homme d'un esprit pondéré, très modéré en apparence et dans son langage, mais clairvoyant, énergique et adroit, aussi ferme sur les principes que conciliant pour les personnes, capable de concevoir une politique simple et nette, de tourner les obstacles, et de poursuivre sans faiblir des desseins à longue échéance. Par une fortune singulière, ce chef éminent des Catholiques africains eut pour lieutenant, pour conseiller et pour ami, un homme extraordinaire, qui a marqué pour toujours de son empreinte le christianisme latin, qui fut non seulement la plus haute personnalité de son temps, l'un des fondateurs de la théologie, un réformateur de la discipline, un écrivain original, mais encore un homme d'action, un conducteur de peuples, un remarquable administrateur, un politique très avisé, un orateur incomparable, un merveil-

1) Genethlius était encore évêque de Carthage le 16 juin 390 (*Concil. Carthag.* ann. 390, *Praefat.* et can. 1). Il mourut peu après, en 391 ou 392, le jour des nones de mai (*Kal. Carth.* non. mai. : *Depositio Genecli episcopi*). Aurelius, qui succéda directement à Genethlius (Augustin, *Epist.* 44, 5, 12), avait commencé par être diacre de l'Église de Carthage, et il l'était encore dans l'automne de 388, lors du retour d'Augustin en Afrique (Augustin, *De civ. Dei*, XXII, 8, 3). Dans les derniers mois de 392, il était déjà évêque de Carthage (Augustin, *Epist.* 22, 1). Le 8 octobre 393, il présida le concile d'Hippone.

leux polémiste. Vers le temps où Aurelius fut élu évêque de Carthage, son ami Augustin, célèbre depuis plusieurs années, fut ordonné prêtre d'Hippone, et bientôt chargé, en fait, de la direction du diocèse : quand il devint évêque de cette ville, trois ou quatre ans plus tard, il était déjà le conseiller toujours écouté d'Aurelius, et l'âme de l'Afrique chrétienne¹. L'apparition et l'action concertée de ces deux hommes marquent une ère dans l'histoire de la contrée.

En même temps, par une malchance qui parut providentielle, le Donatisme était frappé à la tête. L'Église de Donat devait surtout à l'habileté de ses chefs d'avoir tenu bon contre vents et marées. Grâce à Donat le Grand, elle avait pu s'organiser, grandir, et résister aux persécutions. Entre les mains de Parmenianus, elle avait pu se reconstituer après les terribles épreuves du temps de Macarius. En 391, elle semblait enracinée à jamais dans le sol africain. Pour l'ébranler, puis l'abattre, il suffit d'une élection malheureuse, qui la livra désemparée à l'arbitraire d'un chef médiocre, violent et borné. Parmenianus mourut vers 391 : on élut à sa place Primianus². Le nouveau primat ne sut que jouer au tyran et se draper dans une sottise intransigeance. En quelques mois, il mécontenta si bien les siens, que la révolte éclata dans Carthage même, et que son Église fut coupée en deux par un grand schisme. A la politique adroite et ferme d'adversaires comme Aurelius et Augustin, il ne sut opposer que des protestations déclamatoires, des formules vides, des décisions imprudentes et contradictoires, des injures, des coups de boutoir ou le silence. Entre les hommes qui allaient mener les deux armées en présence, la

1) Possidius, *Vita Augustini*, 5-10 ; Augustin, *Epist.* 21-32 ; *Retract.*, I, 13-26 ; Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, C. 1204, ad ann. 395. — Cf. Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. VI, p. 184 ; t. XIII, p. 965 et 975.

2) Parmenianus était mort depuis longtemps, quand Augustin le réfutait vers l'année 400 (*Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1 ; 4, 9 ; II, 3, 7 ; 7, 13 ; 22, 42). D'autre part, les attaques contre Primianus commencent dès 392, presque aussitôt après son élection (Augustin, *Serm. II in Psalm.* 36, 19-20 ; *Epist.* 43, 9, 26 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7).

partie était tellement inégale, que le destin des deux Églises semblait marqué d'avance. Et cependant, telle était la force du Donatisme, qu'il résista vingt ans à toutes les attaques, et qu'il fut vaincu sans mourir tout à fait.

Dans ce duel mémorable, l'Église catholique pouvait compter sur l'appui du pouvoir séculier. Néanmoins, pendant les premières années de la lutte, et même jusqu'au début de 405, cet appui semble avoir été intermittent et peu efficace. D'ailleurs, durant cette période, les Catholiques africains eux-mêmes ne sollicitaient guère ce concours, qu'ils jugeaient encore un peu compromettant : ils espéraient pouvoir réussir, dans leur campagne, par la seule force de la persuasion et de la propagande. Ce n'est pas que le zèle des empereurs se fût ralenti pour la défense de l'orthodoxie. Le 15 juin 392, Théodose ordonna de frapper d'une amende de dix livres d'or les clercs hérétiques, d'infliger la même amende à quiconque aurait facilité les assemblées illicites, et de confisquer les maisons où se seraient tenues ces réunions¹. Mais c'est seulement en 405 que les Donatistes, légalement assimilés aux hérétiques, tombèrent nettement sous le coup de l'édit du 15 juin 392²; jusqu'à ce moment, ils ne furent menacés de cette grosse amende que dans des cas particuliers, comme celui de Crispinus, évêque de Calama³. Les schismatiques africains paraissent avoir été encore moins atteints par les dernières constitutions de Théodose : peine de la déportation contre quiconque troublerait l'Église catholique (18 juillet 392)⁴; défense aux hérétiques d'ordonner des évêques (15 avril 394)⁵; de tenir des assemblées, de faire de la propagande,

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 21. — Cf. Augustin, *Epist.* 88, 7; 185, 7, 25; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19; *Contra Cresconium*, III, 47, 51.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.

3) Possidius, *Vita Augustini*, 14; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 47, 51; *Epist.* 88, 7; 105, 2, 4.

4) *Cod. Theod.*, XVI, 4, 3.

5) *Ibid.*, XVI, 5, 22.

de procéder à des ordinations (9 juillet 394)¹. La mort de Théodose, au début de 395, ne changea rien à la politique impériale. Ses fils Arcadius et Honorius, ou plutôt les ministres qui gouvernaient sous leurs noms, se hâtèrent de confirmer toutes ses lois contre les hérétiques (13 mars 395)². Puis ils promulguèrent une série de nouveaux édits : le 30 mars 395, interdiction aux hérétiques de se réunir, de célébrer aucun culte public ou privé, d'ordonner aucun clerc³; le 3 septembre 395, assimilation aux hérétiques de quiconque n'admettrait pas sur tous les points la doctrine catholique⁴; le 29 janvier 404, défense à tous les agents impériaux, sous peine de confiscation des biens, de se mêler aux *tumultuosa conventicula*⁵; le 11 septembre 404, ordre à tous les maîtres, sous peine d'amende, d'empêcher leurs esclaves de fréquenter les assemblées de ce genre⁶; le 18 novembre de la même année, injonction aux gouverneurs d'avoir à interdire tous les *conventus illiciti*⁷. Mais ces constitutions de Théodose ou de ses fils, à en juger par la teneur même du texte, par les noms des destinataires ou les allusions à telle ou telle secte, visaient surtout les hérétiques d'Orient, qui furent alors vivement traqués. En Afrique, à ce qu'il semble, la plupart de ces lois restèrent lettre morte.

D'autres édits, il est vrai, dans la rédaction qui nous est parvenue, sont adressés spécialement à des gouverneurs africains : au vicaire d'Afrique Hierius, une loi du 23 mars 395, confirmant les privilèges de l'Église catholique, et lui promettant protection contre les violences des schismatiques⁸; au proconsul d'Afrique Victorius, une constitution du 13 mars 398 « Sur les calomniateurs », qui défendait

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 24.

2) *Ibid.*, XVI, 5, 25.

3) *Ibid.*, XVI, 5, 26.

4) *Ibid.*, XVI, 5, 28.

5) *Ibid.*, XVI, 4, 4.

6) *Ibid.*, XVI, 4, 5.

7) *Ibid.*, XVI, 4, 6.

8) *Ibid.*, XVI, 2, 29.

d'inquiéter des innocents, et qui se rapportait sans doute aux poursuites contre les partisans de Gildon¹; au vicaire d'Afrique Sapidianus, une loi du 25 juin 399, confirmant encore les privilèges des clercs catholiques, et menaçant d'amendes les hérétiques ou autres personnes qui porteraient atteinte à ces privilèges². Ces édits-là, sans doute, visaient directement les schismatiques africains; mais ils ne paraissent pas avoir été appliqués à la lettre, ni d'une façon systématique. C'étaient des armes toujours prêtes contre les fauteurs de désordres, mais des armes dont les gouverneurs et les tribunaux se servaient rarement, dans des cas particuliers, ou même après une mise en demeure du gouvernement central.

Sur la façon dont on appliquait alors en Afrique les édits impériaux, nous connaissons des faits très significatifs. Vers l'année 399, un riche Africain, alléguant une des lois contre les hérétiques, adressa une supplique à l'empereur pour demander l'annulation d'un testament fait par sa sœur en faveur de plusieurs Donatistes, dont un évêque nommé Augustinus. Un rescrit impérial ordonna d'appliquer aux Donatistes la loi en vertu de laquelle les hérétiques ne pouvaient ni faire ni recevoir de donations ou de legs; en conséquence, on attribua tout l'héritage au frère de la défunte³. De même, c'est en vertu d'une procédure exceptionnelle que trois ou quatre ans plus tard, dans le procès de Crispinus, évêque schismatique de Calama, le proconsul de Carthage assimila Crispinus aux hérétiques, et le condamna à l'amende de dix livres d'or prévue par la loi du 15 juin 392⁴. Dans les deux cas, d'après les circonstances du récit, il s'agit, sinon de mesures d'exception, du moins d'une interprétation exceptionnelle de lois générales. Ces exemples

1) *Cod. Theod.*, IX, 39, 3.

2) *Ibid.*, XVI, 2, 34.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 14; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 47, 51; *Epist.* 88, 7; 105, 2, 4.

mêmes prouvent que, dans le cours ordinaire des choses, les lois contre les hérétiques n'atteignaient pas encore les schismatiques africains. C'est seulement en 405 que l'empereur Honorius prendra nettement position contre le Donatisme, en proclamant l'assimilation des schismatiques aux hérétiques, et en promulguant un nouvel édit d'union¹. Jusque-là, le pouvoir séculier n'intervint qu'accidentellement, dans des cas déterminés, pour des raisons spéciales, à la suite de requêtes ou de mises en demeure. En principe, il protégeait l'Église catholique, lui garantissait ses privilèges, s'engageait à la défendre contre les coups des schismatiques. Mais, en fait, il n'agissait guère que pour rétablir l'ordre, pour réprimer les attentats, ou encore à la demande des intéressés, comme en 403, pour dresser des procès-verbaux relatifs aux projets de conférences². Presque toutes les affaires auxquelles sont mêlés alors les gouverneurs africains, sont des affaires purement judiciaires, nées de crimes ou de délits ordinaires. Réserve faite pour ces procès de droit commun et pour la protection de principe accordée aux Catholiques, on peut presque conclure que, de 392 à 404, l'autorité civile laissa les deux Églises rivales vider leur querelle entre elles dans le champ-clos africain.

Les Donatistes commencèrent par se déchirer entre eux. Primianus, le nouveau primat, n'avait pas été long à semer autour de lui l'inquiétude et la défiance; dès les premiers mois de son épiscopat, par sa politique incohérente, faite de maladresse, de tyrannie et de partialité, il avait sérieusement indisposé contre lui beaucoup des siens, clercs ou laïques. Il s'acharna surtout contre le diacre Maximianus, en qui sans doute il voyait un rival, et qui peut-être avait été son concurrent pour la succession de Parmenianus. Ce Maximianus était un personnage dans la communauté dona-

1) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 3-5; 11, 2.

2) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 91-92; *Collat. Carthag.*, III, 174; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 5, 6; *Contra Cresconium*, III, 45, 49.

tiste de Carthage : très aimé de tous et fort estimé, éloquent, cher aux dévotés, il passait en outre pour être parent de Donat le Grand. A mesure qu'on s'écartait de l'évêque, les mécontents se groupaient autour du diacre, qui devenait le chef d'un parti d'opposition. Primianus voulut en finir ; mais, en fait de diplomatie et de raisonnement, il ne connaissait que l'anathème et les coups. Il lança donc une sentence d'excommunication contre Maximianus et trois autres diacres¹.

Le primat dut être surpris de l'effet produit par cette excommunication, qui excita une indignation presque générale. Non seulement le public avait peine à admettre ce procédé de discussion, mais encore on s'irritait d'apprendre que le juge n'avait observé aucune des formes prescrites par les règlements ecclésiastiques : les diacres avaient été condamnés en leur absence, sans être cités à comparaître, sans pouvoir se justifier, et Maximianus lui-même était alors malade, cloué sur un lit de douleur². Les clercs n'osèrent pas défendre ouvertement les victimes : les uns ménageaient le primat, les autres craignaient d'attirer sur leur tête les foudres de l'évêque. Les laïques furent plus hardis : le conseil des *seniores*, composé des notables de la communauté, écrivit à Primianus pour protester énergiquement contre l'excommunication des diacres, et aussi contre l'indulgence inexplicable que montrait le primat envers certains pécheurs, même envers de francs schismatiques comme les Claudianistes³. L'évêque ne tint aucun compte de cette protestation. Le parti de Maximianus profita de cette nouvelle maladresse : aux opposants d'autrefois se joignirent les gens de bonne foi qu'indignait l'attitude de Primianus. Une riche dévote, dont nous ignorons le nom, joua

1) Augustin, *Epist.* 43, 9, 26 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20.

2) « In Maximianum diaconum, virum, sicut omnibus notum est, innocentem, sine causa, sine accusatore, sine teste, absentem ac lecto cubantem... » (*Sermo II in Psalm.* 36, 20).

3) *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

dès lors, dans les origines du Maximianisme, le même rôle que Lucilla jadis dans les origines du Donatisme : elle fut l'ange gardien de Maximianus, l'âme de sa politique, la châtelaine et la trésorière de son parti. Elle acheva sans doute de lui gagner les notables¹. Voyant que la protestation restait sans effet, le conseil des *seniores* se déclara nettement contre Primianus : il adressa une lettre circulaire à tous les évêques donatistes d'Afrique, pour demander une enquête sur la conduite du primat de Carthage².

Quarante-trois évêques, la plupart de Byzacène, répondirent à cet appel. Ils se rendirent à Carthage pour y tenir concile, vers la fin de 392. Ils pensaient bien que Primianus les accueillerait sans empressement ; mais l'accueil dépassa leur attente. Comme ils s'apprêtaient à siéger dans une basilique, Primianus lança sur eux une bande de barbares, qui les jeta dehors. Ils se réunirent alors dans une maison particulière, sans doute une villa des environs. Le concile invita le primat de Carthage à venir s'expliquer et plaider sa cause. Primianus refusa de comparaître. On n'en instruisit pas moins son procès. Primianus fut condamné à l'unanimité. Cependant, on ne prononça pas sa déposition ; on décida même de lui accorder un délai, le temps de la réflexion. L'assemblée eut la sagesse de ne pas brusquer les choses, de ne pas se laisser entraîner à une sentence irrévocable d'où pouvait sortir un schisme : elle réserva la solution définitive à un concile postérieur. Elle informa de ses décisions, par une lettre synodale, toutes les communautés donatistes³.

La situation était grave ; mais tout pouvait encore s'arranger, avec un autre homme. Primianus ne comprit pas le danger : il ne sut que s'entêter, maudire, et frapper. Il songea surtout à se venger. Il intenta un procès à Maximianus pour se faire rendre la maison qu'occupait le diacre, et qui sans

1) *Epist.* 43, 9, 26 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19.

2) *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

3) *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Epist.* 43, 9, 26 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20.

doute appartenait à l'Église donatiste. Il eut gain de cause, mit en mouvement la police, fit expulser son ennemi et saisir l'immeuble¹. Pendant que le primat de Carthage plaidait et se vengeait, les événements suivaient leur cours, et le parti de Maximianus gagnait du terrain. Le 24 juin 393, une centaine d'évêques se réunissaient à Cabarsussa, en Byzacène. Ce nouveau concile recommença l'instruction du procès de Primianus, recueillit et enregistra contre lui des griefs de tout genre, confirma sa condamnation, prononça solennellement sa déposition : on élut à sa place son ennemi Maximianus. Une lettre synodale annonça aux Donatistes, dans toute l'Afrique, qu'ils avaient désormais un autre primat. Peu de temps après, Maximianus fut ordonné à Carthage par douze évêques². Primianus, naturellement, refusa de céder, et considéra comme non avenue la décision du concile. Carthage, qui depuis un siècle avait déjà deux évêques, en eut trois désormais ; et, dans toute la moitié orientale de l'Afrique donatiste, une Église maximianiste s'organisa en face de l'Église primianiste.

On devine avec quels sentiments les Catholiques africains assistaient aux péripéties de ce drame étrange. Ils y voyaient la main de Dieu. Ils ne pouvaient expliquer que par une intervention divine ce spectacle imprévu, qui évoquait pour eux de lointains souvenirs et semblait dérouler sous leurs yeux, une seconde fois, les tableaux successifs d'une histoire vieille d'un siècle : la genèse même du Donatisme. Les analogies étaient surprenantes, et ont beaucoup frappé Augustin : comme le Donatisme, le Maximianisme naissait d'une querelle de personnes ; le concile de Cabarsussa jouait le même rôle que jadis le concile des dissidents de 312 ; Primianus se voyait traité comme l'avait été Caecilianus ; Maximianus était un autre Donat, et trouvait un appui dans une autre Lucilla. Sans doute, un spectateur non prévenu aurait

1) *Sermo II in Psalm.* 36, 19 ; *Contra Cresconium*, IV, 47, 57.

2) *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Epist.* 141, 6 ; 185, 4, 17 ; *De haeresibus*, 69.

distingué des différences; mais on ne voulut voir alors que les analogies, et cette réédition d'un vieux drame parut providentielle. Le Maximianisme rappelait trait pour trait le Donatisme naissant : le schisme était le châtiment du schisme. Dieu l'avait voulu¹.

Cette croyance à une intervention divine rendit confiance aux Catholiques, qui justement alors prirent l'offensive. Trois mois après le concile maximianiste de Cabarsussa, qui avait prononcé la déposition de Primianus, un grand concile catholique se réunit à Hippone, la ville d'Augustin, sous la présidence d'Aurelius de Carthage, le 8 octobre 393. Ce concile d'Hippone tient une place considérable dans l'histoire religieuse du temps; car il commença la réorganisation de l'Église africaine, décida de nombreuses réformes, et en prépara d'autres. Deux canons votés par cette assemblée visent directement le Donatisme; et, trait significatif, tous deux ont pour objet de faciliter la propagande catholique, la conversion des schismatiques. On décida de conserver leur dignité aux clercs donatistes ralliés qui n'auraient pas rebaptisé ou qui auraient ramené à l'Église leurs fidèles. On décida également que les convertis baptisés dans leur enfance par les dissidents pourraient être ordonnés clercs². C'était une dérogation à l'usage ordinaire de l'Église, notamment à l'usage romain; mais les solutions adoptées étaient conformes à de vieilles traditions africaines³, et elles témoignaient d'une habile politique, résolue aux concessions légitimes pour hâter les conversions désirées. Augustin, encore simple prêtre, eut l'honneur de prêcher devant les évêques réunis à Hippone⁴; s'il n'eut pas voix délibérative au concile, il en suivit de près les travaux et probablement en inspira plusieurs décisions. C'est à ce moment qu'il commença

1) *Epist.* 43, 9, 26; 53, 3, 6; 108, 2, 6; 108, 4, 13; *Sermo II in Psalm.* 36, 19; *Contra Cresconium*, IV, 1, 1.

2) *Concil. Hippon.*, can. 37; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 47.

3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 68; Augustin, *Epist.* 185, 10, 47.

4) Augustin, *Retract.*, I, 16.

sa campagne contre le Donatisme. Au lendemain des séances du Concile, il composa son célèbre *Psaume contre le parti de Donat*, destiné à être chanté dans l'église pour l'instruction des fidèles¹. Au temps de sa prêtrise appartiennent encore sa réfutation de l'ouvrage de Donat *Sur le baptême*², sa lettre à l'évêque donatiste de Sinitum qui avait rebaptisé un diacre catholique³, et d'assez nombreux sermons contre le Donatisme⁴. Il était prêtre encore, quand il déposa une plainte contre les Circoncellions qui avaient saccagé une basilique⁵. Ce n'étaient là que des débuts, mais des débuts inquiétants pour ses adversaires. On ne peut dire si c'est Augustin qui inspira les deux canons du Concile d'Hippone relatifs au Donatisme, ou si c'est le concile qui lui suggéra l'idée de combattre le schisme. Mais la coïncidence est significative : elle atteste, à la fois chez Augustin et chez les évêques catholiques, la résolution de travailler par tous les moyens au rétablissement de la paix religieuse et de l'unité.

Primianistes et Maximianistes y travaillaient de leur côté, mais à leurs dépens. Malgré la sentence du concile de Cabarsussa, la grande majorité des Donatistes restaient fidèles à Primianus : en dépit de leurs déceptions et de leurs griefs, ils n'avaient pu se résoudre à abandonner leur primat. Après les surprises et l'inertie du début, les Primianistes avaient repris confiance. Trois cent dix évêques répondirent à l'appel de Primianus, et se rencontrèrent au concile de Bagaï, le 24 avril 394. Sous la présidence de Primianus lui-même, ils revisèrent à leur tour son procès, lui donnèrent gain de cause, excommunièrent Maximianus et les douze évêques qui l'avaient ordonné, menacèrent du même châtiment les autres Maximianistes qui n'auraient pas fait

1) Augustin, *Retract.*, I, 19.

2) *Ibid.*, I, 20.

3) *Epist.* 23.

4) *Sermo* 252 ; *Enarr. in Psalm.* 10 ; 35, 9 ; 64 ; Possidius, *Vita Augustini*, 8.

5) Augustin, *Epist.* 29, 12.



amende honorable dans un délai fixé¹. Les Maximianistes ne s'inclinèrent pas plus devant la sentence de Bagaï, que les Primianistes devant la sentence de Cabarsussa; et le schisme devint définitif. Les Primianistes, plus nombreux et plus hardis, entreprirent alors une singulière campagne pour forcer leurs adversaires à restituer les basiliques. Ils s'adressèrent aux magistrats et aux tribunaux. Quoiqu'ils fussent eux-mêmes hors la loi, comme tous les ennemis de l'Église catholique, de par les constitutions impériales, ils osèrent invoquer les lois qui ordonnaient d'attribuer à l'Église catholique toutes les basiliques. Ce qui est encore plus étrange, ce qui reste difficile à expliquer, c'est qu'ils trouvèrent des juges pour leur donner satisfaction. Sans doute, les Donatistes prétendaient être la véritable Église catholique; mais les gouverneurs romains et les tribunaux ne pouvaient être dupes de cette prétention. En fait, cependant, et malgré les interdictions légales, les Donatistes possédaient d'innombrables basiliques : il est probable que les juges tinrent compte de cette situation de fait, et assimilèrent la jouissance à la possession légale. Quoi qu'il en soit, les Primianistes gagnèrent leurs procès. Dès la fin de 394, Primianus lui-même revendiqua la basilique de Maximianus, qui fut détruite par la foule et rasée jusqu'aux fondements². Pendant les années suivantes, de 395 à 397, nous entendons parler d'interminables procès pour la restitution des basiliques, procès intentés par les Primianistes à des évêques maximianistes, notamment à Felicianus de Musti, à Praetextatus d'Assuras, à Salvius de Membressa³. Dans ces revendica-

1) *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 3, 7; *Contra Cresconium*, III, 53, 59; 54, 60; 56, 62; IV, 31, 38; 32, 39; 37, 44; 38, 45; 39, 46; 40, 47; *Gesta cum Emerito*, 9-11; *Epist.* 51, 2; 53, 3, 6; 108, 1; 141, 6; 185, 4, 17.

2) *Contra Cresconium*, III, 59, 65; IV, 1, 1; 3, 3; 46, 55; *Epist.* 44, 4, 7; *Enarr. II in Psalm.* 21, 31.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17-18; 13, 20; II, 3, 7; *Contra litteras Petilianus*, II, 58, 132; *Contra Cresconium*, III, 56, 62; 59, 65; IV, 3, 3; 4, 5; 48, 58; 66, 82; *Gesta cum Emerito*, 9; *Epist.* 51, 2-5; 70, 2; 76, 3-4; 108, 2, 5; 108, 4, 13; 108, 5, 14.

tions, les Primianistes apportèrent une extraordinaire âpreté, qu'ils durent regretter plus tard ; car ils fournirent par là un argument décisif aux Catholiques, qui s'autorisèrent de leur exemple pour faire appel contre eux au pouvoir séculier.

Tandis que les deux Églises donatistes s'excommuniaient mutuellement et se disputaient les basiliques, les communautés catholiques de la région jouissaient d'une paix relative, dont elles profitaient pour leur propagande. Mais le Maximanisme ne recruta guère d'adhérents en dehors de la Byzacène et de la Proconsulaire¹. Dans le pays numide, resté la forteresse du Primianisme, la lutte séculaire se poursuivait entre schismatiques et Catholiques. On y signale alors bien des violences, surtout dans le district d'Hippone. Des évêques donatistes, de gré ou de force, rebaptisaient des Catholiques, même des clercs ; Augustin dut adresser des plaintes et demander des enquêtes². En 395, des Circoncellions mirent à sac la basilique d'Hasna ; ce qui donna lieu à un procès³. Vers 397, des évêques schismatiques excitaient publiquement la foule à tuer le nouvel évêque d'Hippone ; et on lui tendait des embuscades⁴. Des bandes de Circoncellions tenaient la campagne. Renonçant à leurs bâtons traditionnels, en dépit de leurs scrupules évangéliques, pour adopter de vraies armes de combat, ces pieux brigands attaquaient les villages et les fermes, s'en prenant surtout aux clercs catholiques qu'ils frappaient sans merci et soumettaient parfois à de terribles supplices⁵. Ces attentats et ces batailles entre les deux

1) *Epist.* 93, 8, 24 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 19, 51 ; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69.

2) *Epist.* 34-35 ; Possidius, *Vita Augustini*, 8.

3) Augustin, *Epist.* 29, 12.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 10 et 13 ; Augustin, *Epist.* 35, 4 ; *Enchiridion*, 5, 17.

5) Possidius, *Vita Augustini* 11 ; Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 84 ; 137-142 ; 154-155 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 26 ; 132, 6 ; *Epist.* 23, 6-7 ; 29, 12 ; 35, 2 ; 108, 5, 14 ; 185, 4, 15 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17-18 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26 ; II, 65, 146 ; 84, 186 ; 88, 195 ; 96, 222 ; *Contra Cresconium*, III, 42, 46 ; 45, 49.

partis ont laissé leur trace dans l'épigraphie du temps. On vient de découvrir, près de Tiaret, l'építaphe de martyrs qui furent tués en l'année 400, dans une bagarre de ce genre¹. Du même temps, date l'építaphe d'un martyr, peut-être donatiste, qui succomba le 17 septembre à Novar (aujourd'hui Sillègue)². C'est alors aussi qu'Augustin composa l'építaphe du diacre Nabor, un Donatiste converti, victime de la vengeance des schismatiques³.

Ce qui augmentait le désordre et l'audace des sectaires, c'était la situation troublée du pays, qui, de nouveau, fut livré à l'anarchie d'une redoutable insurrection. Comme au temps de Firmus, les Donatistes trouvèrent un allié dans un grand chef indigène, révolté contre Rome. Gildon, lui aussi, était fils de Nubel. Jadis, il avait combattu son frère Firmus dans les rangs de l'armée romaine, et avait alors rendu de grands services au comte Théodose. Vers 387, il fut nommé comte d'Afrique, et chargé du commandement de toutes les troupes d'occupation. Dès lors, il manœuvra pour se tailler dans la contrée une principauté indépendante. Quand il apprit en 392 l'usurpation d'Eugenius à Rome, il eut une attitude équivoque, affectant la neutralité, s'arrangeant pour ne pas envoyer les secours attendus par l'empereur Théodose. Après la mort de Théodose, au début de 395, il exploita la rivalité qui mit aux prises Stilichon et Rufin, les ministres d'Honorius et d'Arcadius. Il crut le moment venu de réaliser ses plans ambitieux, et de se constituer un royaume indépendant, au moins de fait. Il commença par arrêter ou entraver périodiquement le service de l'annone, compromettant ainsi le ravitaillement du marché de Rome. En 397, il rompit avec Honorius, et reconnut l'autorité d'Arcadius, dont la suzeraineté lointaine et nominale lui semblait plus légère. Le Sénat romain le déclara ennemi public, et la guerre éclata. Une armée partit d'Italie sous le commandement de Mascezel,

1) Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1903, p. cci.

2) *C. I. L.*, VIII, 10932 ; 20480.

3) De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 461.

frère du rebelle, et frère dès longtemps ennemi : Gildon l'avait chassé d'Afrique, et lui avait tué ses deux fils. Gildon concentra ses troupes près de Theveste, attendant les contingents des tribus du Sud. Les deux adversaires se rencontrèrent près d'Ammaedara. Dans l'armée romaine, on se prépara au combat par des jeûnes et des prières ; Mascezel vit en songe saint Ambroise, qui lui promit la victoire. Dès les premières escarmouches, Gildon fut abandonné par ses troupes. Il s'enfuit vers la côte numide, réussit à s'embarquer pour l'Orient, mais fut rejeté par un coup de vent sur le rivage de Thabraca. Reconnu, arrêté, il s'étrangla dans sa prison (398)¹. La victoire de Mascezel eut un grand retentissement. Le souvenir en fut conservé, sur le Forum romain, par deux monuments, élevés l'un en l'honneur des empereurs au nom du Sénat et du peuple, l'autre au nom de l'Afrique en l'honneur de Stilichon². On célébra en vers et en prose la défaite du barbare : les orateurs officiels dans leurs panégyriques, Claudien dans son poème *De bello Gildonico*. La répression fut sévère. Plusieurs des chefs rebelles furent emprisonnés, mis à mort ou proscrits. On confisqua les biens de Gildon et de ses partisans. Une série de constitutions impériales, promulguées de 398 à 409, se rapportent à ces confiscations et aux poursuites contre les complices³. L'aventure fut si profitable au fisc, qu'on dut créer une administration spéciale, sous la direction d'un *comes Gildoniaci patrimonii*⁴.

Comme autrefois avec Firmus, les Donatistes de la Numidie et de la Maurétanie orientale avaient fait cause commune avec Gildon. Les plus compromis de leurs chefs partagèrent

1) Marcellinus Comes, *Chron.* ad ann. 398 ; Symmaque, *Epist.*, IV, 5 ; Claudien, *De bello Gildonico*, 1 et suiv. ; Orose, VII, 36, 2-12. — Cf. Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 246 ; 298 ; 464 ; 650 ; II, p. 65 ; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II, p. 256 et suiv.

2) *C. I. L.*, VI, 1187 ; 1730.

3) *Cod. Theod.*, VII, 7, 8 et 9 ; IX, 39, 3 ; 40, 19 ; 42, 16 et 18-19.

4) *Notitia Dignitatum*, Occid., cap. 12. — Cf. *C. I. L.*, IX, 4051.

le sort des autres partisans du rebelle. En 398, dans le nord de la Numidie, les schismatiques s'attendaient à une nouvelle persécution, châtiment de leur révolte ou de leurs violences¹. Il n'y eut pas, semble-t-il, de persécution proprement dite; mais il n'est pas douteux que beaucoup de Donatistes aient été atteints par les constitutions impériales dirigées contre les complices de Gildon.

Des évêques mêmes avaient fait campagne avec le rebelle. Le héros de cette insurrection épiscopale fut le célèbre Optatus, évêque schismatique de Thamugadi. Vrai barbare mitré, sans mesure ni scrupule, tout à ses passions sauvages : tyran impitoyable, cruel et farouche, mais d'une énergie indomptable, conducteur d'hommes, chef résolu, devant qui tous tremblaient. Optatus fut le conseiller de Gildon, son âme damnée, et souvent l'exécuteur de ses hautes œuvres : on l'avait surnommé le Gildonien, *Gildonianus*. Il appela à lui les Donatistes mécontents, recruta des bandes de Circoncellions, qu'appuyaient peut-être des troupes régulières. Pendant dix ans, il fut la terreur de la Numidie. Il parcourait le pays en tout sens, pillant les bourgs, rançonnant les villes, rebaptisant, intervenant même dans les affaires des particuliers, réglant des contrats et ordonnant des mariages, imposant à tous ses volontés et ses caprices². D'ailleurs, homme de tradition, orthodoxe à sa façon, fidèle au parti des Primianistes, et prêt à le défendre par les menaces ou par l'épée : il poussa une pointe en Proconsulaire, et y rétablit la paix, en forçant plusieurs évêques maximianistes à se réconcilier avec Primianus³. Il ménagea encore moins les Catholiques, qu'il persécuta sans trêve, et qui se souvinrent longtemps de lui. Après la défaite de Gildon, son maître et son « dieu », il fut arrêté et mourut en prison⁴. Sa mort fut une délivrance,

1) Augustin, *Epist.* 44, 5, 11.

2) *Epist.* 43, 8, 24; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; 28, 65; 33, 78; 37, 88; 39, 94; 52, 120; 103, 237.

3) *Epist.* 53, 3, 6; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Contra Cresconium*, III, 60, 66; *Gesta cum Emerito*, 9.

4) *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 209. — Cf. *Epist.* 76, 3.

même pour ses amis : on fit de lui un martyr, mais on l'aimait mieux mort que vivant. Seuls, quelques évêques catholiques avaient essayé de lui résister : vers 395, ils lui avaient intenté un procès devant le vicaire d'Afrique Seranus¹.

Quelques mois avant la mort d'Optatus, et grâce à son intervention, la lutte des deux Églises donatistes s'était terminée par la victoire définitive des Primianistes. Les partisans de Primianus étaient restés maîtres en Numidie, où ils établirent leur centre d'action. Vers 396-397, ils y tinrent successivement deux conciles, à Constantine et à Milev². Dans ces deux assemblées, ils eurent sans doute à enregistrer les premières capitulations et à régler le sort de leurs schismatiques. En 397, cédant aux impérieux conseils d'Optatus et à la peur des coups, plusieurs évêques maximianistes de Proconsulaire, notamment Felicianus de Musti et Praetextatus d'Assuras, demandèrent la paix à Primianus et rentrèrent en grâce auprès de lui³. Malgré les anathèmes du concile de Bagaï, on conserva aux ralliés leur titre et leur dignité : Praetextatus fut évêque primianiste d'Assuras jusqu'à sa mort, vers 400⁴ ; Felicianus était encore évêque de Musti en 411⁵. On déclara valables les baptêmes conférés par eux pendant toute la durée de leur schisme : cette concession, dictée par l'intérêt politique, mais contraire aux principes de Donat, permit désormais aux Catholiques d'opposer un argument irréfutable, un argument de fait, à la thèse intransigeante des Donatistes qui contestaient la validité du baptême conféré hors de leur Église⁶. L'unité donatiste une fois rétablie

1) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

2) *Epist.* 34, 5.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9 ; II, 3, 7 ; *Contra Cresconium*, III, 15, 18 ; 24, 27 ; 60, 66 ; IV, 51, 61 ; *Epist.* 51, 2-4 ; 53, 3, 6 ; 70, 1 ; 108, 2, 5.

4) « Ecce non longe mortuus Praetextatus... » (*Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29). — Cf. *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 18, 46 ; *Epist.* 108, 2, 5.

5) *Collat. Carthag.*, I, 121. — Cf. Augustin, *Epist.* 108, 4, 13.

6) Augustin, *Epist.* 51, 4 ; 53, 3, 6 ; 108, 2, 5 ; 185, 4, 17 ; *Contra Cresconium*, III, 15, 18 ; 60, 66 ; IV, 1, 1 ; *Gesta cum Emerito*, 9 ; *De haeresibus*, 69.

dans ces régions, la haine des sectaires se retourna contre les adversaires traditionnels : le successeur de Praetextatus à Assuras, un certain Rogatus, s'étant rallié à l'Église catholique, une bande de Circoncellions le surprit, lui coupa la langue et une main¹.

Cependant, quelques évêques maximianistes s'obstinèrent dans leur schisme. Salvius de Membressa, malgré la sentence du proconsul, refusa de rendre sa basilique. Dans sa résistance, il fut soutenu par ses fidèles. Mais, en 397, les habitants de la ville voisine d'Abitina se chargèrent d'exécuter la sentence. Ils partirent en masse pour Membressa, s'emparèrent de la basilique, saisirent Salvius, l'accablèrent d'outrages : ils allèrent jusqu'à lui attacher au cou des chiens morts, et à l'entraîner dans des rondes endiablées avec son collier macabre². Le schisme n'en continua pas moins ses obscures destinées. Il y avait encore des Maximianistes en 405, et Maximianus lui-même survivait³. Ces entêtés se glorifiaient des persécutions subies, et en tiraient argument pour démontrer qu'ils représentaient la véritable Église. Plus tard, en 411, des évêques maximianistes demandèrent leur admission à la Conférence de Carthage⁴. Ils se faisaient sans doute peu d'illusions sur l'issue de la Conférence, et même sur l'effet de leur requête ; mais l'Église maximianiste se sentait si près de sa fin, qu'elle tenait à donner signe de vie.

Après la déroute du Maximianisme, l'Église de Primianus, affaiblie encore par quelques schismes secondaires, mais pourtant reconstituée en grande partie et presque aussi puissante qu'aux temps de Parmenianus ou de Donat, se retrouva face à face avec l'Église catholique. La lutte recommença, plus âpre et plus serrée. A ce moment apparaissent, dans le camp donatiste, de redoutables polémistes ou de vigoureux

1) *Gesta cum Emerito*, 9.

2) *Contra Epistolam Parmeniani*, III, 6, 29 ; *Contra Cresconium*, IV, 49, 59.

3) *Contra Cresconium*, VI, 46, 55.

4) *Collat. Carthag.*, I, 10. — Cf. Augustin, *Contra Julianum*, III, 1, 5.

orateurs, comme Emeritus de Caesarea, comme Cresconius, et surtout Petilianus de Constantine, un adversaire presque digne d'Augustin. L'Église de Donat pouvait compter encore sur la foi tenace, le dévouement aveugle et l'énergie farouche de la plupart de ses fidèles, qui parfois ne reculaient pas devant le crime pour défendre la cause. Et cependant, malgré le nombre et le fanatisme de ses adeptes, malgré la vigueur de ses polémistes, le Donatisme continua de reculer peu à peu : tant la politique du parti fut maladroite et incohérente, par l'irrémédiable médiocrité du primat de Carthage. Les Catholiques gagnèrent naturellement le terrain que perdaient leurs adversaires.

Pendant les premières années, jusqu'en 404, les évêques catholiques espérèrent encore arriver à leurs fins par la seule force d'une propagande pacifique, de la libre discussion et de la persuasion. Au concile de Carthage du 28 août 397, ils se contentèrent d'approuver ou de remettre en vigueur les règles de discipline antérieurement fixées : interdiction du second baptême, défense d'ordonner de nouveau les clercs convertis; confirmation des deux canons d'Hippone qui avaient pour objet de faciliter les conversions¹. Dans les années suivantes, les Catholiques menèrent une active propagande, par les moyens les plus divers : prédication, lettres, polémique, concessions opportunes. Ils surent parler à l'âme des foules, qui en maint endroit leur revenait, guidée même par des visions : « Celui-ci, nous dit-on, dans un songe par une vision, celui-là dans une extase par une voix, a été averti soit de ne pas aller dans le parti de Donat, soit de quitter le parti de Donat »². La propagande, en ce pays de *latifundia*, était secondée très efficacement par de grands propriétaires qui travaillaient eux-mêmes à la conversion de leurs colons et au rétablissement de l'unité religieuse dans leurs domaines

1) *Concil. Carthag.* ann. 397, can. 38 et 48 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 47-48.

2) Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50.

de Numidie¹. Les adroites concessions des Catholiques, qui généralement laissaient leur dignité aux clercs convertis, contribuèrent à ramener des prêtres ou des diacres schismatiques, jusqu'à des évêques : par exemple, Rogatus d'Assuras, Candidus de Villa Regia, Donatus de Macomades². Même dans leur lutte contre les Donatistes intransigeants et agressifs, les Catholiques montraient alors une modération relative. Ils ne réclamaient l'application des lois que pour se défendre, pour réprimer les violences et punir les attentats, pour assurer le libre choix des fidèles entre les deux Églises. En dehors des véritables affaires criminelles qui relevaient du droit commun et des tribunaux ordinaires, ils n'invoquaient guère que la loi du 15 juin 392, frappant les clercs hérétiques; et la peine encourue se réduisait à une amende³. Cette modération encore était de bonne politique; elle réservait l'avenir en évitant de susciter des haines irréconciliables.

De plus en plus, c'était Augustin qui inspirait et personifiait cette politique. Depuis qu'il avait remplacé Valerius comme évêque d'Hippone⁴, il déployait une activité extraordinaire dans sa campagne contre le Donatisme. Il poursuivait son dessein avec une énergie persévérante, dédaigneux de la haine et des menaces qu'il s'attirait, même des attentats dont il faillit être victime⁵. Il exhortait ou réfutait les schismatiques dans d'innombrables sermons, prononcés soit à Hippone, soit à Carthage et dans bien d'autres villes⁶. Il écrivait à des Donatistes, évêques, clercs ou laïques, pour les

1) *Epist.* 57-58.

2) *Contra Cresconium*, II, 10, 12; *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Epist.* 66, 1; 88, 7; 105, 2, 4; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 20, 55; *Contra Cresconium*, III, 47, 51; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 9-10; Augustin, *Retract.*, II, 27; *Epist.* 31, 4; 32, 1-2; Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, c. 1204, ad ann. 395.

5) Possidius, *Vita Augustini*, 10 et 13; Augustin, *Epist.* 35, 4; *Enchiridion*, 5, 17.

6) Augustin, *Serm.* 46-47; 62; 88; 202; 238; 249; 265-266; 268-269; 271; 285; 292; 295-296; 325; *Enarr. in Psalm.* 21 (*Enarr.* II); 32 (*Enarr.* III); 36 (*Serm.* II et III); 57; 101 (*Serm.* II); 124; 132, 139; 145; 149.

engager à se convertir, pour discuter avec eux, pour se plaindre de leurs violences, pour justifier les lois de répression¹. Il entretenait aussi, à propos du schisme, une très active correspondance avec des Catholiques, des évêques, des prêtres de son diocèse, des laïques, des magistrats ou de grands propriétaires, qui l'aidaient dans sa propagande, et dont il voulait louer ou stimuler le zèle². Confiant dans le bon droit de son Eglise et dans la puissance de la raison, il élargissait son champ d'action en visant le public entier, sans distinction de sectes, en provoquant ses adversaires à des discussions pacifiques dans des salles ouvertes à tous. En 397-398, dans les célèbres conférences de Thubursicum Numidarum (aujourd'hui Khamissa), il put ainsi s'expliquer en toute sincérité, d'abord avec un groupe de Donatistes modérés, puis avec l'évêque Fortunius³. A bien d'autres évêques schismatiques, il proposa des conférences analogues ; s'il se heurta trop souvent au refus formel ou déguisé d'intransigeants adversaires, il obtint du moins ce résultat, que ces adversaires, aux yeux des témoins non prévenus, parurent douter de leur cause ou de la force de leurs arguments⁴. Il prit d'ailleurs sa revanche dans la controverse écrite, où il se montra le plus clairvoyant, le plus loyal et le plus redoutable des polémistes. Pendant quinze ans, il ne laissa passer aucun pamphlet, aucun argument, aucune accusation des Donatistes, sans y répondre aussitôt et victorieusement : dans ses livres *Contre le parti de Donat*, dans son grand traité *Sur le baptême*, dans ses réfutations de Parmenianus, de Petilianus, de Cresconius, et dans maint autre ouvrage⁵. Dans ses livres, dans ses sermons, dans ses lettres, où nous pouvons admirer encore l'étonnante activité d'Augustin, nous le voyons à l'œuvre comme champion de l'Eglise contre le

1) *Epist.* 33 ; 43-44 ; 49 ; 51-52 ; 66 ; 70 ; 76 ; 87-88 ; 93 ; 105-108.

2) *Epist.* 34-35 ; 53 ; 56-58 ; 61 ; 69 ; 85 ; 89 ; 97 ; 100 ; 111-112 ; 245.

3) *Epist.* 43-44.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 10 ; Augustin, *Epist.* 33-34 ; 51.

5) Augustin, *Retract.*, II, 31 ; 43-45 ; 51-55 ; 60-61.

Donatisme. Il détermine autour de lui de nombreuses conversions. Il surveille tous les mouvements des schismatiques, leur adresse des proclamations, signale aux magistrats leurs méfaits, proteste contre leurs usurpations et leurs violences, porte plainte, exige des enquêtes et des actions judiciaires, réclame à qui de droit l'application des lois : et toujours il pose nettement la question, ne laissant rien passer, mais n'exagérant rien, produisant de bonnes raisons, courtois même envers ses adversaires, aussi respectueux des formes qu'intransigeant sur le fond, avec un mélange unique d'énergie, de modération, de volonté clairvoyante et de bon sens. Tel il se montre partout : dans ses livres, dans ses discours, dans sa correspondance, dans l'administration de son diocèse, dans les conciles africains dont il provoque et inspire les décisions.

C'est désormais dans ces grandes assises des conciles que les évêques catholiques arrêteront en commun les principes dirigeants de leur politique et les détails d'exécution. Un concile tenu à Carthage le 27 avril 399 eut à s'occuper des poursuites contre les partisans de Gildon, parmi lesquels on comptait tant de Donatistes : il revendiqua hautement le droit d'asile pour les églises, et chargea une députation de porter à l'empereur cette revendication¹. En 401, deux conciles se réunirent à Carthage; le second marque le début d'une nouvelle tactique. L'assemblée du 15 juin se contenta de confirmer les canons relatifs au Donatisme votés à Hippone en 393, puis à Carthage en 397, et d'envoyer une ambassade aux évêques de Rome et de Milan pour leur exposer les motifs des concessions faites aux convertis². Mais l'assemblée du 13 septembre traça un plan hardi de négociations et de réconciliation avec les schismatiques : malgré l'avis contraire du pape et d'un concile romain, tout chef d'un diocèse africain aurait le droit de conserver leur dignité aux anciens

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 56.

2) *Ibid.*, can. 57.

clercs dissidents revenus à l'Église; on engagerait des discussions pacifiques avec les Donatistes; on enverrait à leurs communautés une députation d'évêques catholiques, qui s'efforceraient de les ramener à l'unité en dissipant leurs préventions, en leur exposant la conduite contradictoire des Primianistes envers les Maximianistes; pour appuyer cette démonstration, on demanderait aux gouverneurs africains d'ordonner partout des enquêtes sur les démêlés des deux Églises donatistes, et de faire consigner le résultat de ces enquêtes dans des *Gesta publica* ou procès-verbaux officiels¹. Nous n'avons pas de renseignements précis sur le succès de ces démarches: il est probable que la bonne volonté des missionnaires de paix se heurta comme toujours à l'intransigeance des dissidents. Au concile de Milev (27 août 402), on eut seulement à enregistrer la démission de Maximianus, évêque de Vaga, un Donatiste converti qui se sacrifia sans doute pour rétablir la paix dans son Église².

Le Concile de Carthage du 25 août 403 n'en tenta pas moins un nouvel effort pour amener les schismatiques à une entente. Avec un remarquable sens pratique, il traça tout un programme d'action, qui avait plus de chances d'aboutir. Tout évêque catholique devait, dans sa ville, négocier avec le chef de la communauté donatiste, pour préparer une conférence générale entre les deux partis. Chaque évêque recevait des instructions précises (*mandatum*) et un modèle de procédure (*forma conventionis Donatistarum*). L'évêque de Carthage demanderait aux gouverneurs africains de faciliter ces négociations et d'en faire dresser, dans chaque localité, le procès-verbal officiel³. Le programme tracé par le concile fut exécuté à la lettre, avec beaucoup de méthode et de décision. Une série de documents nous permettent de suivre sur quelques points le détail de l'application: requête d'Au-

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 27; 66-69; 85.

2) *Ibid.*, can. 88. — Cf. Augustin, *Epist.* 69.

3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 91-92. — Cf. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 45, 49; *Epist.* 88, 7.

relius et des Catholiques au proconsul Septiminus, le 13 septembre¹; édit du proconsul, conforme à la demande²; fragments de procès-verbaux, relatifs aux négociations avec les schismatiques à Carthage³, à Hippone⁴, à Calama⁵. Cependant, le projet de conférence générale n'eut pas de suite pour le moment. Les avances des Catholiques furent repoussées; malgré la modération et l'habileté des mesures prises, toute leur bonne volonté se brisa contre le mauvais vouloir des Donatistes. C'est encore Primianus qui imposa à son parti cette désastreuse fin de non-recevoir. Non seulement, il refusa pour son compte de conférer personnellement avec son collègue catholique⁶; mais, dans une lettre circulaire, il notifia à tous les évêques schismatiques sa réponse à Aurelius de Carthage⁷. C'était dicter aux autres leur conduite. Vers la fin de 403, un concile donatiste décida de refuser la conférence⁸. Toute la procédure imaginée par l'assemblée du 25 août était désormais sans objet. La politique de paix et d'entente avait échoué. L'Église catholique, poussée à bout, accepta la guerre.

Au moment où les évêques donatistes repoussaient le projet de conférence, les Circoncellions semblaient prendre à tâche de les compromettre plus que jamais dans l'opinion publique et dans l'esprit du gouvernement central. Sous le commandement de clercs schismatiques, des bandes de ces barbares tenaient la campagne, surtout en Numidie. Ils s'attaquaient principalement aux évêques et aux clercs catholi-

1) *Collat. Carthag.*, III, 174. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 5, 6.

2) *Collat. Carthag.*, III, 174.

3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 4, 4; 8, 11; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 16, 20; 31, 53; *Sermo II in Psalm.* 36, 18; *Contra Cresconium*, IV, 47, 57.

4) *Epist.* 88, 7.

5) *Contra Cresconium*, III, 46, 50.

6) *Brevic. Collat.*, III, 4, 4; 8, 11; *Contra Cresconium*, IV, 47, 57; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 16, 20; 31, 53.

7) *Sermo II in Psalm.* 36, 18.

8) *Epist.* 76, 4; 88, 7; *Contra Cresconium*, III, 45, 49; 46, 50. — Cf. *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

ques que leur ardeur pour la propagande entraînait loin des villes, et qui s'aventuraient dans les bourgs où les dissidents étaient en majorité. On menaçait de mort ces missionnaires, s'ils ne cessaient leur prédication. On les attendait sur les chemins, pour les rouer de coups et les soumettre parfois à d'horribles tortures¹. Un de ces attentats souleva l'indignation de tous les honnêtes gens. Vers la fin de 403, Possidius, évêque de Calama, fut surpris sur une route par une troupe de fanatiques que dirigeait un prêtre. Il se réfugia dans un domaine voisin ; à trois reprises, on mit le feu à la maison où il se cachait ; il eût été brûlé vif sans l'intervention des colons qui craignaient de voir l'incendie se propager². Possidius porta plainte contre les énergumènes et contre Crispinus, l'évêque donatiste, qui refusait de punir son prêtre. Après un long procès, Crispinus fut condamné par le proconsul à l'amende de dix livres d'or. Il en appela à l'empereur, qui confirma la sentence. Les évêques catholiques, entre autres Augustin et Possidius lui-même, adressèrent une requête à Honorius pour obtenir la remise de l'amende³. Mais ce bel exemple de modération ne désarma pas le fanatisme de leurs adversaires.

Les violences des Circoncellions, la complicité des clercs qui dirigeaient leurs coups, et l'intransigeance de presque tous les évêques donatistes, décidèrent les Catholiques à changer de politique, à solliciter l'intervention du pouvoir séculier. Le Concile de Carthage du 16 juin 404 envoya une ambassade à l'empereur pour lui exposer la situation. Les tentatives de réconciliation et les projets de conférence avaient échoué ; les violences redoublaient. On suppliait Honorius de protéger les Catholiques, de faire appliquer aux

1) Possidius, *Vita Augustini*, 13-14 ; Augustin, *Epist.* 88, 6 ; 185, 4, 18 ; *Contra Cresconium*, III, 45, 49 ; 46, 50 ; 48, 53 ; *Collat. Carthag.*, III, 174 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

2) Possidius, *Vita Augustini*, 14 ; Augustin, *Epist.* 105, 2, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 46, 50.

3) Augustin, *Epist.* 88, 7 ; 105, 2, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 47, 51 ; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

Donatistes les lois qui frappaient les hérétiques, de donner des instructions en conséquence aux gouverneurs africains. En attendant les décisions impériales, le Concile crut prudent de s'adresser directement à ces gouverneurs, pour leur demander de rétablir l'ordre et d'assurer partout aux Catholiques la protection des autorités municipales¹.

Si l'empereur hésita, les Donatistes se chargèrent de lui enlever tout scrupule. Les attentats se multiplièrent. De jour en jour arrivaient aux gouverneurs, et jusqu'à Rome, les plaintes de nouvelles victimes. Aux environs d'Hippone, Restitutus, un ancien prêtre schismatique rallié à l'Église catholique, fut enlevé de sa maison, accablé de coups et d'outrages, roulé dans la fange d'une mare, couvert d'un grotesque manteau de joncs, traîné ainsi au milieu des huées, et retenu douze jours prisonnier. Augustin dut déposer une plainte². Ailleurs, les fanatiques s'attaquèrent à des évêques catholiques qui avaient intenté des procès pour la restitution de leurs basiliques. Servius, évêque de Thubursicum Bure (Teboursouk), fut maltraité avec son père³. Maximianus, évêque de Bagaï, fut presque assommé avec les planches de son autel, puis frappé d'un coup de poignard, précipité du haut d'une tour, et abandonné dans un fossé malpropre, où il resta longtemps sans connaissance. Il survécut par miracle, et s'empressa d'aller raconter son aventure à Rome, où déjà le bruit de sa mort avait couru. Il y rencontra beaucoup de ses collègues, qui tous apportaient quelque plainte analogue⁴.

L'impression fut profonde, en Italie comme en Afrique. L'empereur se décida à prendre des mesures énergiques. Le 12 février 405, il promulgua un nouvel édit d'unité, qui équivalait à la mise hors la loi du Donatisme, et qui spécifiait les principaux moyens de supprimer le schisme : ordre

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93. — Cf. *Collat. Carthag.*, III, 141 ; Augustin, *Epist.* 80, 1 ; 88, 7.

2) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 48, 53 ; *Epist.* 88, 6.

3) *Contra Cresconium*, III, 43, 47.

4) *Epist.* 88, 7 ; 185, 7, 26-27 ; *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; 45, 49.

d'appliquer à la lettre toutes les lois antérieures; défense de rebaptiser, sous peine d'arrestation immédiate et de confiscation des biens; interdiction aux dissidents de faire ou recevoir des donations ou des legs; assimilation des schismatiques aux hérétiques; attribution de toutes les églises aux Catholiques; amendes contre les contrevenants¹. Dans son objet et dans sa teneur, l'édit d'Honorius rappelait les vieux édits d'union, lancés par Constantin en 316 et par Constant en 347. Mais il contenait une clause nouvelle, d'une importance décisive : l'assimilation légale du Donatisme aux hérésies². Par le fait même, les schismatiques africains tombaient sous le coup des innombrables lois contre les hérétiques, et les agents de l'empereur n'avaient plus aucune raison ni aucun prétexte à invoquer pour les ménager.

L'expérience du passé pouvait autoriser quelque scepticisme sur les résultats positifs de cette nouvelle proscription du Donatisme. Cependant, il n'est pas douteux que les ordres de l'empereur aient été rigoureusement exécutés en beaucoup d'endroits. L'Église schismatique continua de vivre, elle résista même victorieusement sur bien des points, elle conserva nombre de ses basiliques; mais elle n'en fut pas moins sérieusement atteinte, et presque anéantie en certaines villes. Ce n'est pas sans raison qu'elle s'est plainte d'avoir été alors durement persécutée. Nous avons là-dessus cent témoignages précis, contemporains, dans les œuvres des polémistes, dans les Actes des Conciles, surtout dans les procès-verbaux de la Conférence de 411.

Le 5 mars 405, l'empereur ordonna d'afficher partout l'édit d'unité (*edictum de unitate*)³. D'après une chronique donatiste, recension africaine du *Liber genealogus*, la persécution commença le 26 juin⁴. Mais l'édit ne fut d'abord

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 38; 6, 3-5; 11, 2. — Cf. *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 94; 99; 117; 119; Augustin, *Epist.* 88, 5-10; 185, 7, 26.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.

3) *Ibid.*, XVI, 11, 2.

4) *Liber genealogus*, C. 627 (Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 196).

appliqué que dans la capitale de la Proconsulaire. Le Concile de Carthage du 23 août 405 décida d'envoyer aux empereurs une lettre synodale et une ambassade pour les remercier d'avoir rétabli l'unité à Carthage; mais, en même temps, il adressa d'autres lettres aux gouverneurs africains pour les inviter à faire exécuter l'édit dans le reste de l'Afrique¹. Honorius lui-même crut devoir stimuler le zèle de ses agents; par une constitution datée du 8 décembre 405, il leur ordonna de veiller à l'application des lois contre les Donatistes². Devant cette insistance de l'empereur, les gouverneurs se décidèrent à prendre des mesures pour restaurer, autant que possible, l'unité religieuse.

Partout où l'on osa, on traqua les dissidents. On confisqua leurs basiliques, les caisses de leurs communautés, même des biens privés; les violences légales fournirent l'occasion attendue aux vengeances particulières³. L'importance de ces confiscations est attestée, quelques années plus tard, par un document officiel: au début de 411, pour décider les évêques donatistes à venir siéger dans la Conférence de Carthage, le commissaire impérial leur fera rendre provisoirement leurs églises⁴. En outre, beaucoup de schismatiques, surtout des clercs, furent frappés d'amendes ou condamnés à l'exil⁵. Mais la rigueur, la durée, les résultats de la persécution ont étrangement varié d'une région, d'une ville à l'autre, selon les dispositions des magistrats, et surtout, suivant la force relative des deux partis.

A Carthage, comme nous l'avons vu, l'unité fut rétablie officiellement dès l'été de 405⁶; et pourtant Primianus put se maintenir à son poste, où nous le retrouverons encore en 411, continuant à gouverner l'Église schismatique⁷. Dans le

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 94.

2) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 39.

3) Augustin, *Epist.* 88, 11; 93, 12, 50.

4) *Collat. Carthag.*, I, 5; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 2.

5) Augustin, *Epist.* 89, 2; 93, 3, 10.

6) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 94.

7) *Collat. Carthag.*, I, 14; 104; 120; 129-133; 148-149; 157; 163; 179;

diocèse d'Hippone, Augustin nous dit que la persécution ne fut pas bien terrible¹; les dissidents se virent enlever des basiliques, mais leur évêque était toujours là, leurs prêtres n'avaient pas désarmé, et les Circoncellions faisaient encore parler d'eux². Dans d'autres villes, où les Donatistes étaient moins capables de résistance, ils furent plus durement traités. A la Conférence de 411, on entendit les plaintes des victimes, qui citaient des faits précis. En voici des exemples, empruntés aux diverses provinces africaines. A Membrone, en Proconsulaire, l'évêque schismatique « succomba au temps de la persécution »³. A Hippo Diarrhytus (Bizerte), l'évêque dissident Victor accusait Florentius, son collègue catholique, de l'avoir livré à la police : « Il m'a persécuté, disait-il, malgré mon innocence ; il m'a fait arrêter, m'a remis à l'*Officium* pour qu'on m'emprisonnât et qu'on me tuât ; j'ai fait trois ans de prison »⁴. A Marazana, en Byzacène, la communauté schismatique avait été complètement dissoute. Voici le dialogue qui s'engagea en 411 entre les deux évêques rivaux de cette localité :

Le Donatiste : « Mon prédécesseur a été ordonné à Marazana. Après avoir pris possession de son siège, il a été expulsé ».

Le Catholique : « Il n'a jamais siégé ».

Le Donatiste : « Moi non plus, je n'ai pu entrer en possession ; j'ai dû m'installer à trois milles de la cité ».

Le Catholique : « Il n'y a jamais eu chez nous de Donatistes, et il n'y en a pas, et jamais ils n'ont pris possession de leur siège ».

183 ; 198 ; 208 ; 223 ; II, 2 et 12 ; III, 2 et 116 ; Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

1) Augustin, *Epist.* 88, 8.

2) *Retract.*, II, 53, 1 ; *Epist.* 86 ; 88, 8 et 12 ; 105, 2, 3 ; 106-108 ; 111, 1.

3) *Collat. Carthag.*, I, 133.

4) *Ibid.*, I, 142. — Ce passage, qui est placé aujourd'hui à la fin du § 142, a été sûrement transposé (par suite d'une confusion avec un autre Victor) ; il doit être reporté à la fin du § 139, où il est question de l'évêque d'Hippo Diarrhytus.

Le Donatiste : « Ils ont été opprimés naguère »¹.

A Hospita, en Numidie, l'évêque catholique ayant déclaré qu'il n'avait pas de rival, son adversaire dissident réplique : « J'ai dû fuir sans cesse devant la persécution »². A Quiza, en Maurétanie Césarienne, l'évêque schismatique « succomba dans la persécution »³. A Gratianopolis, dans la même province, le Catholique dit de son adversaire : « J'ai contre moi Deuterius ; mais il est seul, sans fidèles ». A quoi Deuterius réplique : « C'est que tu as renversé nos maisons, et que tu m'as persécuté »⁴. — Ces petites scènes, notées sur le vif, en disent long sur les violences qui accompagnèrent en Afrique l'exécution de l'édit d'unité.

Dans d'autres localités, surtout en Numidie, les rôles changent. Les Donatistes y étaient si bien maîtres de la situation, qu'ils trouvaient moyen de persécuter les persécuteurs. Dans la région d'Hippone, l'audace des Circoncellions s'accrut encore après les lois de 405, et les attentats se multiplièrent⁵. Vers 406, le clergé catholique d'Hippone adressa une lettre de plaintes au primat schismatique de Numidie⁶. A Constantine, les deux évêques rivaux s'accusaient mutuellement de violence. Le Donatiste dit de son adversaire catholique : « Il est le persécuteur de l'Église dans la ville où je suis évêque ». — « Dans la même cité, répond le Catholique, tous les autels ont été brisés par les hérétiques ». — « C'est toi le persécuteur, réplique le Donatiste. Le procès-verbal en fera mention. Le moment venu, tu seras traité comme tu le mérites »⁷. — A Milev, l'évêque schismatique avait détruit quatre basiliques⁸. A Bagaï, les dissidents, qui en 404 avaient presque

1) *Collat. Carthag.* I, 133.

2) *Ibid.*, I, 133.

3) *Ibid.*, I, 143.

4) *Ibid.*, I, 135.

5) Augustin, *Epist.* 88, 1 et 8 ; 108, 5, 14 ; 108, 6, 18 ; 111, 1 ; *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; 47, 51.

6) *Epist.* 88.

7) *Collat. Carthag.*, I, 139.

8) *Ibid.*, I, 201.

assommé l'évêque catholique¹, recommencèrent leurs exploits après l'édit de 405 : ils incendièrent la basilique et brûlèrent les livres saints². A Rotaria, ils tuèrent l'évêque catholique³. A Thibilis, ils réduisirent à la condition de catéchumène, puis rebaptisèrent l'évêque Simplicius, un vieillard de quatre-vingt-dix ans⁴. A Caesariana, le chef de la communauté schismatique, Cresconius, commit toutes sortes de méfaits. Voici ce que disait de lui Novatus de Sitifi : « Il y a ici, à Carthage même, un prêtre et un diacre que Cresconius a volés, qu'il a torturés, qu'il a pendus. Il a dépouillé l'Église catholique, lui a pris son argent, lui a dérobé ses provisions de blé, lui a enlevé ses chariots »⁵. — Voilà des schismatiques qui interprétaient à leur façon l'édit d'unité. Et tout cela se passait au moment où les gouverneurs africains, en vertu des ordres de l'empereur, étaient censés anéantir l'Église de Donat.

Cependant, si l'on considère l'ensemble de la contrée, l'Église catholique gagna beaucoup plus qu'elle ne perdit aux persécutions qui suivirent les lois de 405. Tandis qu'on lui attribuait les basiliques enlevées aux dissidents, elle cherchait à gagner les populations par une propagande encore plus active, ne négligeant aucun moyen d'action : prédication, traités polémiques, correspondances collectives ou personnelles, proclamations même⁶, ou affichage de documents sur les murs des églises⁷. Les conversions furent nombreuses ; des cités entières abandonnèrent le schisme⁸. Thagaste, qui jadis avait été complètement acquise au Donatisme, était depuis longtemps redevenue catholique, sans doute après l'édit de Constant⁹. La loi de 405 eut le même effet en cer-

1) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; *Epist.* 88, 7 ; 185, 7, 26-27.

2. *Brevic. Collat.*, III, 11, 23.

3) *Collat. Carthag.*, I, 187.

4) *Ibid.*, I, 188 et 197.

5) *Ibid.*, I, 188-189.

6) Augustin, *Epist.* 105 ; *Retract.*, II, 53 et 55.

7) *Retract.*, II, 53, 1.

8) Augustin, *Epist.* 93, 5, 16 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99.

9) Augustin, *Epist.* 93, 5, 17 ; *Collat. Carthag.*, I, 136.

taines villes : à Vazari, par exemple, toute la population revint à l'Église catholique, et l'évêque schismatique, resté seul, dut se retirer¹. Ce qui surprit plus encore, c'est la conversion d'assez nombreux Circoncellions, las peut-être de leurs vagabondages et de leur existence de brigands². Des clercs dissidents, par la vertu de l'édit impérial, furent également touchés de la grâce : des prêtres, comme Cassianus de Bamaccora³; des évêques, comme ceux de Culusi et de Vaga en Proconsulaire⁴. Des propriétaires de Numidie, comme Festus, usaient de leur influence pour convertir les colons de leurs domaines⁵. Une adroite politique, qui tenait compte des circonstances et des cas particuliers, facilitait les conversions. On imposait une sévère pénitence à ceux qui, une fois baptisés, avaient abandonné l'Église ; mais on se montrait indulgent pour ceux qui appartenaient à des familles schismatiques. On n'admettait pas dans le clergé catholique ceux qui avaient été rebaptisés, ni ceux qui, après un premier retour à l'Église, étaient redevenus donatistes⁶. Sauf ces exceptions assez justifiées, on conservait leur dignité aux évêques et aux clercs ralliés⁷. Parfois même, ils obtenaient de l'avancement : Cassianus de Bamaccora, ancien prêtre schismatique, surnommé le traître « Absalon » par ses amis d'autrefois, devint évêque catholique⁸. Grâce à ce concours de circonstances favorables et d'habiles concessions, les conversions se multiplièrent tellement dans certains districts, que les conciles durent réorganiser des diocèses⁹, et même en

1) *Collat. Carthag.*, I, 129.

2) Augustin, *Epist.* 93, 1, 2.

3) *Collat. Carthag.*, I, 128 et 187.

4) *Ibid.*, I, 138 et 176.

5) Augustin, *Epist.* 89, 8.

6) *De unico baptismo*, 12, 20.

7) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99 ; *Collat. Carthag.*, I, 130 ; 138 ; 176 ; 187.

8) *Collat. Carthag.*, I, 187.

9) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99 et 117.

créer de nouveaux, comme le diocèse de Tucca, près de Milev¹.

Parmi les conversions, il y en eut de sincères; beaucoup même, au jugement d'Augustin². D'autres, qui ne l'étaient pas au début, le devinrent avec le temps. Bien des gens qui feignirent d'abord de se convertir, ou qui avaient été retenus jusque-là par la crainte de la vengeance des sectaires, ou qui étaient schismatiques de tradition sans avoir jamais réfléchi sur le schisme, ou qui étaient incapables de distinguer entre le Catholicisme et le Donatisme, finirent par se rallier complètement, sous l'influence de la prédication et de l'habitude³. Mais l'Église eut aussi ses ennemis intérieurs, convertis par crainte et seulement en apparence, traîtres d'intention, attendant l'heure⁴. Enfin, la majorité des dissidents résistèrent à toutes les pressions, aux exhortations comme aux menaces. Les fanatiques s'acharnaient contre les convertis, surtout contre les clercs⁵. Malgré les résultats décisifs obtenus sur certains points, des raisons multiples compromirent l'effet de l'édit d'unité : la force même des schismatiques dans les régions où ils dominaient, la peur, la fréquence des attentats contre les ralliés, l'habitude, les calomnies populaires sur la prétendue idolâtrie des Catholiques, le dédain des querelles de sectes, l'indifférence à connaître la vérité⁶. Bref, l'édit d'union de 405 n'a pas été sans résultat : il a déterminé des conversions durables, il a affaibli le parti des dissidents là où ils étaient déjà en minorité. Mais le Donatisme a résisté : il a conservé presque toute sa force en Numidie, et, à la Conférence de 411, les évêques schismatiques seront encore aussi nombreux que les Catholiques⁷.

1) *Collat. Carthag.*, I, 130-131.

2) Augustin, *Epist.* 93, 1.

3) *Epist.* 93, 5, 16; 185, 7, 29-30.

4) *Epist.* 89, 7; 185, 7, 30.

5) *Epist.* 88, 6-8; 97, 4; 105, 2, 3; 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; *Contra Cresconium*, III, 47, 51.

6) *Epist.* 93, 1, 1-2; 93, 5, 17; 185, 7, 29.

7) *Collat. Carthag.*, I, 213-217; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

Le résultat le plus clair des lois de 405 fut de dissiper toute équivoque, et de déclencher une lutte à mort entre les deux Églises. Tout persécutés qu'ils fussent, les Donatistes osèrent quelquefois prendre l'offensive. Au début de 406, ils songèrent à adopter la politique qui avait réussi à leurs adversaires : ils se tournèrent vers le pouvoir séculier, et lui soumirent un projet analogue à celui qu'ils avaient repoussé trois ans plus tôt. Le 30 janvier, des évêques donatistes étaient à Ravenne : ils adressèrent une requête au préfet du prétoire, pour obtenir la convocation d'une conférence publique et contradictoire entre les deux partis¹. La demande eût été certainement bien accueillie avant l'édit d'union : arrivant en pleine persécution, elle ne rencontra sans doute que scepticisme ou dédain. Le projet n'eut pas de suite pour le moment ; mais les Catholiques africains n'oublièrent pas cette démarche, ils devaient souvent l'alléguer plus tard pour démontrer que ces sectaires si intransigeants avaient eux-mêmes sollicité l'ouverture d'une conférence.

Pendant les deux années suivantes, sauf des exploits de Circoncellions et des succès locaux de représailles, les Donatistes n'eurent à enregistrer que des défaites. Les évêques catholiques, dans leur concile de Carthage du 13 juin 407, s'efforcèrent d'assurer leur victoire en réorganisant leur Église. Ils envoyèrent une ambassade à l'empereur, pour obtenir quelques mesures complémentaires contre le schisme. Ils fixèrent entre eux les principes de la politique à suivre dans les localités où se produisaient de nombreuses conversions. Les anciennes communautés dissidentes, une fois ralliées à l'Église, devaient garder leur évêque. S'il était mort, et si elles ne demandaient pas à le remplacer, elles pourraient être rattachées à un autre diocèse. Tout évêque schismatique qui avait ramené ses fidèles au Catholicisme, avant l'édit d'union, conservait de droit sa dignité. Partout où les conver-

1) *Collat. Carthag.*, III, 141 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 4, 5 ; *Epist.* 88, 10.

sions étaient postérieures à l'édit, les évêques catholiques devaient revendiquer toutes les églises ; et de même, là où les schismatiques refusaient de céder¹. Cette intelligente politique, mélange de concessions prudentes et de fermeté, était propre à rendre durables les succès partiels déjà obtenus. Elle paraît avoir été pleinement approuvée par le gouvernement central. Une constitution d'Honorius, datée du 15 novembre 407, et adressée au proconsul d'Afrique Porfyrius, est animée du même esprit : ordre de se montrer indulgent pour les schismatiques qui se rallient à l'Église catholique, et de poursuivre l'application des lois contre les intransigeants².

En 408, les Donatistes se crurent à la veille de prendre une nouvelle revanche. On apprit coupsur coup la disgrâce, puis la mort de Stilichon, le ministre tout-puissant d'Honorius et le grand ennemi des hérétiques. Ces événements causèrent en Afrique une vive émotion, et même des troubles. Schismatiques et païens s'agitèrent. On prétendait que les lois de répression étaient l'œuvre personnelle de Stilichon, que ces lois allaient être rapportées, que tout allait changer³. Des dissidents peu scrupuleux fabriquèrent et firent circuler dans le pays un faux édit impérial de tolérance⁴. Les évêques catholiques s'inquiétèrent, et tinrent cette année-là deux conciles à Carthage. Dans leur assemblée du 16 juin, ils décidèrent d'envoyer à l'empereur une ambassade pour demander confirmation des lois contre les Donatistes⁵. Le 13 octobre, à la suite de nouveaux attentats contre plusieurs d'entre eux, à la suite d'émeutes où deux Catholiques furent tués et trois évêques maltraités, ils chargèrent une autre députation de porter en Italie une requête analogue et de solliciter des

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99 ; 106. — Cf. *ibid.*, can. 117.

2) *Cod. Théod.*, XVI, 5, 41 et 43.

3) Augustin, *Epist.* 97, 2-3 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 106.

4) Augustin, *Epist.* 105, 2, 6.

5) *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 106.

mesures d'urgence¹. De son côté, Augustin se mit en campagne : il écrivit à Olympius, le nouveau ministre, pour le presser d'appuyer la demande du concile².

Honorius s'émut de toutes ces démarches et de l'agitation africaine. Le 11 novembre 408, une constitution impériale enjoignait une fois de plus de proscrire les partisans de Gildon, c'est-à-dire, probablement, les Donatistes compromis naguère dans la révolte³. Une autre constitution, datée du 24 novembre, et adressée au proconsul d'Afrique Donatus, frappait de la peine capitale quiconque troublerait les cérémonies des églises⁴. Puis, les lois se succédèrent, de plus en plus menaçantes : le 27 novembre, ordre d'empêcher toute réunion d'hérétiques, confiscation des lieux de réunion, exil des coupables⁵; le 13 janvier 409, peine capitale contre ceux qui saccageraient les basiliques ou insulteraient les évêques et les prêtres, ordre de poursuivre d'office sans attendre la plainte des chefs de communauté, ordre à tous de dénoncer les violences, instructions spéciales aux gouverneurs africains qui devront demander des troupes au comte d'Afrique⁶; le 15 janvier, ordre exprès d'appliquer toutes les lois, révocation des gouverneurs qui n'obéiraient pas, amendes à leurs agents, déportation des magistrats municipaux qui ne dénonceraient pas les infractions⁷; le 26 juin, menace de disgrâce contre tous les détenteurs de l'autorité qui ne se conformeraient pas aux instructions reçues⁸.

La persécution recommença donc en Afrique. Le proconsul Donatus promulgua lui-même un édit sur l'application des lois⁹ : édit si sévère, qu'Augustin crut devoir lui écrire

1) *Codex canon.*, avant le canon 107. — Cf. Augustin, *Epist.* 97, 2-4.

2) Augustin, *Epist.* 97.

3) *Cod. Theod.*, IX, 40, 19.

4) *Ibid.*, XVI, 5, 44. — Cf. Augustin, *Epist.* 100, 2.

5) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 45.

6) *Ibid.*, XVI, 2, 31.

7) *Ibid.*, XVI, 5, 46.

8) *Ibid.*, XVI, 5, 47.

9) Augustin, *Epist.* 100, 2. — Cf. *Cod. Theod.*, XVI, 5, 44.

pour le rappeler à la modération, pour l'inviter à punir les dissidents sans les mettre à mort¹. Ce qui explique sans doute la rigueur de Donatus, ce sont les éclats de fanatisme, dont les échos lui parvenaient chaque jour. En bien des pays, les Circoncellions semaient la terreur et s'entraînaient à de terribles représailles². Des évêques catholiques intentaient des procès aux Donatistes devant le proconsul³. A Sinitum, près Hippone, les schismatiques lançaient une audacieuse proclamation⁴. Des prêtres dissidents adressaient à Augustin une sommation aussi menaçante qu'injurieuse⁵. Augustin répondit par un *Avertissement aux Donatistes*, où il les exhortait à rentrer dans l'Église et justifiait les lois de répression⁶. Malgré tout, les violences redoublaient de tous côtés. Elles surexcitèrent tellement l'opinion publique, que les évêques schismatiques crurent sage d'enrayer : ne réussissant pas à arrêter leurs auxiliaires trop compromettants, ils ouvrirent des listes de souscription pour indemniser les propriétaires lésés par les Circoncellions⁷.

Au début de 410, coup de théâtre. Heraclianus, comte d'Afrique, chef de toutes les troupes qui travaillaient par la terreur à la conversion des Donatistes, reçut une constitution impériale qui dut l'étonner fort, et qui ne nous surprend pas moins : c'était un édit de tolérance, qui proclamait la liberté de toutes les sectes⁸. On ne sait trop d'où venait cette volte-face, ni ce qui s'était passé à Rome : peut-être la crainte des Goths, qui envahissaient l'Italie, fut-elle pour l'empereur le commencement de la sagesse, en le décidant à tenter, après

1) Augustin, *Epist.* 100.

2) *Epist.* 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; *Codex canon. Eccles. afric.*, à la suite du canon 106.

3) Augustin, *Epist.* 100, 2.

4) *Epist.* 105, 2, 4.

5) *Epist.* 105, 1, 1; 5, 17.

6) *Epist.* 105.

7) *Epist.* 108, 6, 18.

8) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 51; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 107; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18.

l'union des Églises, l'union des citoyens. En tout cas, cet accès d'indulgence pour les dissidents ne semble pas avoir rétabli la paix en Afrique. Vers ce temps-là, Macrobius, le nouvel évêque schismatique d'Hippone, fit son entrée solennelle dans sa ville épiscopale, escorté par des compagnies de Circoncellions qui mêlaient aux cantiques leur farouche refrain *Deo laudes*¹. C'est alors qu'il rebaptisa un sous-diacre du diocèse d'Augustin². Les évêques catholiques tinrent conseil. Résolus à en finir, ils se décidèrent à reprendre leur plan de 403, mais en assurant le succès par l'intervention du pouvoir séculier. Leur concile de Carthage du 14 juin 410 envoya une ambassade à l'empereur pour lui exposer la situation, pour demander l'abrogation de l'édit de tolérance et la convocation d'une Conférence générale entre les deux partis³. Par une constitution datée du 25 août 410, Honorius annula son précédent édit, et frappa de la peine capitale ou de la proscription tous les hérétiques qui tiendraient des assemblées⁴. En même temps, il accepta le projet de conférence, et prit des mesures pour le réaliser. Par la constitution du 14 octobre de la même année, il chargea un commissaire spécial, Marcellinus, sénateur, tribun et notaire impérial, de se rendre à Carthage, d'y convoquer la Conférence, d'en présider les débats, de rétablir en Afrique l'unité religieuse au profit de celle des deux Églises qui aurait prouvé son bon droit, et, jusqu'à la sentence, de faire appliquer toutes les lois en faveur de l'Église catholique⁵.

C'est un moment solennel, une *époque*, dans l'histoire de l'Afrique chrétienne : de la Conférence allait sortir la condamnation définitive du schisme, l'arrêt de mort, ou, au contraire, la justification et l'apothéose du Donatisme, reconnu

1) Augustin, *Epist.* 108, 5, 14.

2) *Epist.* 106-108. — Cf. *Sermo* 46, 13, 31.

3) *Code canon. Eccles. afric.*, can. 107. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 2, 2; 3, 3; 4, 4-5.

4) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 51.

5) *Ibid.*, XVI, 11, 3; *Collat. Carthag.*, I, 4; III, 29. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 1; III, 2, 2.

enfin comme la véritable Église en Afrique. A vrai dire, les schismatiques se firent peu d'illusions. Ils connaissaient trop bien leur destin de persécutés, les anciens édits d'union, la longue série des lois antérieures, la politique traditionnelle du gouvernement central, les dispositions personnelles de l'empereur; ils savaient que le commissaire lui-même était catholique. Cependant, ils se décidèrent à tenter l'aventure; et Marcellinus mena toute l'affaire en vrai juge, avec une remarquable impartialité.

Les préliminaires furent assez longs. Par un premier édit, promulgué le 19 janvier 411, le commissaire impérial convoqua la Conférence pour le 1^{er} juin; afin d'amadouer les dissidents, il promit de faire rendre provisoirement leurs églises à ceux de leurs évêques qui participeraient aux réunions de Carthage¹. Primianus lui-même parut renoncer à son intransigeance²: par une lettre circulaire, il engagea tous les évêques donatistes à accepter le rendez-vous³. Le 18 mai, les schismatiques, en grande pompe, firent une entrée théâtrale à Carthage⁴. Les Catholiques y arrivèrent de leur côté, mais discrètement, sans cortège⁵. Vers le 20 mai, un second édit du commissaire fixa le local de la Conférence, la date d'ouverture et la procédure⁶. Le 25 mai, les évêques donatistes se réunirent en concile, rédigèrent une lettre synodale en réponse au second édit⁷, élurent leurs mandataires et leur remirent des instructions (*mandatum*)⁸. Vers le même jour, le concile catholique adressa également sa réponse à Marcellinus⁹; pour faciliter l'entente, tous les évêques présents s'enga-

1) *Collat. Carthag.*, I, 5; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 2.

2) *Collat. Carthag.*, II, 50; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 3.

3) Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

4) *Collat. Carthag.*, I, 14 et 29; III, 204; Augustin, *Ad Donatistas post Collat.*, 25, 43.

5) Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 11.

6) *Collat. Carthag.*, I, 10; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 3.

7) *Collat. Carthag.*, I, 14; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 4.

8) *Collat. Carthag.*, I, 148; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14; II, 3.

9) *Collat. Carthag.*, I, 16; Augustin, *Epist.* 128; *Gesta cum Emerito*, 5-7; *Brevic. Collat.*, I, 5.

gèrent à démissionner, si les Donatistes étaient vainqueurs¹. Le 30 mai, nouvelle séance du concile catholique, pour l'élection des mandataires et la rédaction du *mandatum*²; seconde lettre au commissaire, pour protester contre certains passages de la réponse des schismatiques³.

Les débats remplirent trois séances, dont deux interminables. Ils eurent lieu dans un vaste et luxueux édifice de Carthage, les *Thermae Gargilianae*⁴. Les deux partis étaient à peu près d'égale force. On comptait 286 évêques catholiques présents, 120 absents, 64 sièges vacants; du côté des Donatistes, 279 évêques présents, à peu près autant d'absents et de sièges vacants que pour les Catholiques⁵. Marcellinus présidait les débats. Il était assisté par plusieurs officiers, et tout un personnel d'huissiers, de greffiers, de *notarii*⁶. Les sept mandataires (*actores*) ou avocats-représentants du parti donatiste étaient Primianus de Carthage, Petilianus de Constantine, Emeritus de Caesarea, Protasius de Thubunae, Montanus de Zama, Gaudentius de Thamugadi, Adeodatus de Milev⁷. Les mandataires des Catholiques étaient : Aurelius de Carthage, Alype de Thagaste, Augustin d'Hippone, Vincentius de Culusi, Fortunatus de Constantine, Fortunatianus de Sicca, Possidius de Calama⁸. En outre, chaque parti avait désigné sept *consiliarii* ou conseillers sans voix délibérative, quatre archivistes (*custodes chartarum*), et deux greffiers (*notarii*)⁹.

La première séance eut lieu le 1^{er} juin¹⁰. On procéda d'abord

1) Augustin, *Gesta cum Emerito*, 6; *Brevic. Collat.*, I, 5; *Epist.* 128, 2.

2) *Collat. Carthag.*, I, 55; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 10.

3) *Collat. Carthag.*, I, 18; Augustin, *Epist.* 129; *Brevic. Collat.*, I, 7.

4) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 10; II, 1; III, 1; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.

5) *Collat. Carthag.*, I, 213-217; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

6) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 4; II, 1; III, 1.

7) *Ibid.*, I, 148. — Cf. II, 2; III, 2.

8) *Ibid.*, I, 55. — Cf. I, 2; II, 2; III, 2.

9) *Ibid.*, I, 1-2; 10; 55; 218; 223; II, 1-2; III, 1-2; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 4; *Epist.* 141, 2.

10) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 10.

à l'installation du bureau ¹. Puis, des greffiers lurent les documents relatifs à la convocation : édits de l'empereur et du commissaire, réponses des deux partis ². Alors les Donatistes cherchèrent à entraver la discussion par des obstructions de tout genre : chicanes sur la dernière réponse de leurs adversaires, sur la méthode à suivre, sur le *mandatum* des Catholiques ³. Ils exigèrent la présence de tous les évêques qui avaient signé ce document ⁴. On fit venir ces évêques, dont on vérifia une à une toutes les signatures ⁵. Puis, il fallut lire le *mandatum* des Donatistes ⁶ et leurs signatures ⁷, où l'on constata des irrégularités, même la signature d'un mort ⁸. Après le recensement des deux partis ⁹, le président congédia tous les évêques mandataires. Mais la journée avait passé au milieu de toutes ces vérifications ; on dut renvoyer la discussion au surlendemain ¹⁰.

Les Donatistes n'attendirent pas jusque-là pour soulever des difficultés. Dès le lendemain, 2 juin, ils adressèrent une requête au président, pour réclamer une copie du *mandatum* des Catholiques ¹¹. Marcellinus ordonna de leur remettre la copie demandée ¹². Au début de la seconde séance de la Conférence, 3 juin ¹³, on s'aperçut que les schismatiques préparaient de nouvelles manœuvres. Le président ayant invité tout le monde à s'asseoir, ils refusèrent en alléguant des textes bibliques et l'impiété de leurs adversaires ¹⁴. On resta

1) *Collat. Carthag.*, I, 1-3.

2) *Ibid.*, I, 4-5 ; 10 ; 14 ; 16-18 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 1-7.

3) *Collat. Carthag.*, I, 20-53 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 8-9.

4) *Collat. Carthag.*, I, 55-98 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 10-11.

5) *Collat. Carthag.*, I, 99-143 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 12.

6) *Collat. Carthag.*, I, 148 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.

7) *Collat. Carthag.*, I, 149-210.

8) *Ibid.*, I, 207-208 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 23, 40 ; *Epist.* 141, 1.

9) *Collat. Carthag.*, I, 211-217 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.

10) *Collat. Carthag.*, I, 217-222 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 15.

11) *Collat. Carthag.*, II, 12 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 2.

12) *Collat. Carthag.*, II, 12 et 34.

13) *Ibid.*, II, 1.

14) *Ibid.*, II, 3-7 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 1.

donc debout, mais sans avancer davantage. Les greffiers lurent la requête de la veille, et la réponse du commissaire¹. Après d'orageux débats, on décida que chaque orateur devrait signer le procès-verbal de toutes les paroles qu'il aurait prononcées². Puis, les Donatistes demandèrent l'ajournement de la discussion, jusqu'à ce qu'ils eussent reçu copie des *Gesta* de la première séance³. Ils invoquèrent aussi la prescription, prétendant que la Conférence aurait dû s'ouvrir le 19 mai, quatre mois après le premier édit du commissaire, conformément à la constitution impériale⁴. Bref, l'on n'aboutit à rien; le président dut céder, et ajourner la Conférence à six jours⁵. Les greffiers furent prêts avant la troisième séance. Le 6 juin, ils remirent aux mandataires des deux partis les procès-verbaux des débats antérieurs⁶. Le même jour, Marcellinus fit afficher ces procès-verbaux, avec un *Avis au public*⁷. Le 7 juin, les évêques donatistes présents à Carthage se réunirent, et rédigèrent une longue lettre synodale, adressée au commissaire, en réponse au *mandatum* des Catholiques⁸.

La troisième séance, qui occupa toute la journée du 8 juin⁹, et qui décida du sort des schismatiques, mérite une place d'honneur dans les annales de la chicane, de la résignation chrétienne et de la patience présidentielle. Les Donatistes épuisèrent tous les systèmes d'obstruction, avec une réelle habileté d'avocats retors. Ils posèrent d'abord une question préjudicielle : quel était le demandeur ? Incidemment, ils soulevèrent des discussions accessoires : lequel des deux

1) *Collat. Carthag.*, II, 12; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 2.

2) *Collat. Carthag.*, II, 13-17; 46.

3) *Ibid.*, 20-46; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 3.

4) *Collat. Carthag.*, II, 48-50.

5) *Ibid.*, II, 61-73; Augustin, *Brevic. Collat.*, II, 3.

6) *Collat. Carthag.*, III, 4-5; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 1, 1.

7) *Collat. Carthag.*, II, proœm. — Cf. II, 73.

8) *Collat. Carthag.*, III, 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 8, 10; *Ad Donatistas post Collat.*, 29, 49.

9) *Collat. Carthag.*, III, 1.

partis avait le droit de se dire catholique? Quelle procédure devait-on suivre? Fallait-il alléguer des textes de l'Écriture, ou des documents publics? N'y avait-il pas prescription, le délai de quatre mois étant expiré depuis longtemps? De part ou d'autre, on produisait des pièces de tout genre : l'édit d'Honorius, la requête des Catholiques demandant la Conférence, les instructions remises alors à leurs députés, les *Gesta praefectoria* de Ravenne en 406, les procès-verbaux de 403, jusqu'à la supplique des dissidents à Constantin en 313¹. Le président se débattait en vain au milieu de ces chassés-croisés, de ces obstructions et de ces chicanes; il n'arrivait même pas à faire lire jusqu'au bout la plupart des documents invoqués. Malgré tout, les avocats des schismatiques commirent des maladresses, et, dans l'entraînement de la polémique, laissèrent échapper des déclarations imprudentes ou contradictoires². L'enquête sur le demandeur, à laquelle ils revenaient sans cesse, les ramena insensiblement aux questions essentielles³. Les Donatistes exigèrent qu'on lût entièrement leur lettre synodale, rédigée la veille en réponse au *mandatum* de leurs adversaires⁴ : la discussion même de cette lettre eut pour conséquence un long débat sur les prétentions rivales des deux partis, sur les caractères de l'Église universelle, sur le schisme et la persécution, sur l'ensemble des points qui constituaient la *Causa Ecclesiae*⁵. Les accusations des Donatistes contre Caecilianus de Carthage amenèrent la discussion sur la *Causa Caeciliani*, c'est-à-dire sur les origines du schisme et les circonstances de la rupture⁶. Malgré toutes leurs obstructions, et en cherchant

1) *Collat. Carthag.*, III, 15-220; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 2, 2 à III, 7, 8.

2) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 16, 28; *Ad Donatistas post Collat.*, 2, 2; 3, 3; 4, 4-5; 10, 14; 12, 16; 19, 25.

3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 6, 7; 11, 23.

4) *Collat. Carthag.*, III, 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 8, 10.

5) *Collat. Carthag.*, III, 259-281; *Capitula Gestorum*, III, 282-314; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 8, 10 à III, 11, 23.

6) *Capitula Gestorum*, III, 315-578; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 à III, 24, 42.

à esquiver le débat, les avocats des dissidents avaient eux-mêmes, sans le vouloir, posé les deux questions dont la solution importait ; et tous leurs arguments avaient tourné contre eux, avaient parfois fait rire à leurs dépens¹. Le commissaire impérial était désormais fixé ; il déclara clos les débats. Il invita les évêques des deux partis à se retirer, puis les fit rentrer pour leur lire sa sentence². C'était la condamnation du Donatisme.

Condamnation théorique tout d'abord, mais qui bientôt se traduisit par des prescriptions légales et par des faits. Marcellinus adressa aussitôt son rapport à l'empereur³, et fut autorisé sans doute à tirer les conséquences politiques de sa sentence. Le 26 juin, il promulgua et fit afficher à Carthage un édit de proscription contre le Donatisme⁴. Les dissidents en appelèrent à Honorius⁵. Ils entreprirent aussi une campagne de pamphlets et de sermons contre les Catholiques, surtout contre Marcellinus qu'ils accusaient de partialité et de vénalité. L'empereur leur répondit par la constitution du 30 janvier 412, qui était l'arrêt de mort de l'Église schismatique : révocation des mesures antérieures de tolérance ; confirmation de toutes les lois de répression ; ordre à tous Donatistes, clercs ou laïques, de revenir au Catholicisme ; en cas de désobéissance, amendes variant selon le rang, puis confiscation des biens ; châtiments corporels pour les esclaves et les colons ; déportation des clercs ; attribution aux Catholiques des églises et autres immeubles qui avaient appartenu aux communautés dissidentes⁶.

1) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 20, 38 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54.

2) *Capitula Gestorum*, III, 585-587 ; *Brevic. Collat.*, III, 25, 43.

3) *Collat. Carthag.*, I, 4 ; III, 29.

4) Édit conservé, avec le titre inexact de *Sententia Cognitoris*, à la suite des *Gesta Collationis*.

5) *Ad Donatistas post Collat.*, 12, 16 ; Possidius, *Vita Augustini*, 15.

6) Augustin, *Epist.* 141, 1 et 12 ; *Retract.*, II, 66 ; *Brevic. Collat.*, III, 18, 36 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1 ; 4, 6 ; 11, 15 ; 12, 16 ; 13, 17 ; 16, 20 ; 17, 21 ; 19, 25 ; 23, 39 ; 34, 57 ; 35, 58 ; Possidius, *Vita Augustini*, 16.

7) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 52. — Cf. Augustin, *Epist.* 185, 9, 36.

Restait l'exécution. L'empereur en chargea simultanément les gouverneurs africains et des commissaires spéciaux. Il ordonna aux gouverneurs de mettre en mouvement les magistrats des cités, d'appuyer les évêques catholiques qui revendiquaient les basiliques, et de veiller à l'application intégrale des lois. Les gouverneurs promulguèrent des édits en ce sens : tel était, par exemple, l'édit de Macedonius, vicaire d'Afrique en 414¹. Mais on se souvenait du passé : on se défiait du zèle de ces administrateurs de carrière, rendus prudents par l'expérience, et enclins à esquiver les responsabilités de ce genre. On envoya donc en Afrique des agents extraordinaires, chargés spécialement de faire exécuter les lois contre les Donatistes. Ces commissaires impériaux, ces agents d'exécution (*executores*), allaient de diocèse en diocèse pour prêter main-forte aux évêques et rétablir partout l'unité. Le premier de ces commissaires fut Marcellinus, le président de la Conférence de 411, qui était encore en Afrique deux ans plus tard². Il eut probablement comme successeur Caecilianus, qui, en 413, lança un édit contre les Donatistes³. D'autres agents d'exécution sont mentionnés dans les Actes du Concile de Carthage en 418⁴. Enfin, vers 420, nous rencontrons en Numidie un autre commissaire impérial, le tribun Dulcitius, auteur de deux édits successifs contre les schismatiques⁵.

On appliqua rigoureusement les lois, non seulement contre les Primianistes, qui seuls avaient été expressément condamnés à la Conférence de 411, mais contre les Maximianistes et autres sectaires qui avaient depuis longtemps rompu avec l'Église de Primianus⁶. On confisqua les édifices du culte, le mobilier des basiliques, les autres biens des communautés

1) Augustin, *Epist.* 155, 4, 17.

2) *Epist.* 133, 1-3; 139, 1-2; 151, 4-9.

3) *Epist.* 86.

4) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 123.

5) Augustin, *Epist.* 204, 3; *Retract.*, II, 85; *Contra Gaudentium*, I, 1, 1; 19, 21; 31, 40.

6) *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 21.

schismatiques¹. A Hippone, par exemple, les immeubles urbains et ruraux (*villae, fundi*) de l'Église donatiste furent attribués à l'Église d'Augustin². A Uzali, vers 420, il est question d'une basilique, usurpée jadis par les dissidents, puis rendue aux Catholiques, et appelée pour cette raison *Restituta*³. A Carthage, les schismatiques furent dépossédés de leurs églises, dont Aurelius prit possession⁴. On pourrait citer bien d'autres exemples.

Tout en revendiquant les basiliques et autres biens, les évêques catholiques s'occupèrent de ramener les esprits, de rallier les âmes. Ils recommencèrent partout leur campagne de propagande, par la prédication, par des correspondances officielles ou privées, par la polémique. Dans leurs discussions et leurs exhortations, ils prirent désormais pour base les débats de la Conférence de Carthage et la sentence du commissaire impérial. Ils se servirent habilement de la publicité, en répandant à travers la contrée, et par tous les moyens, les Actes (*Gesta*) de la Conférence. Les procès-verbaux des deux premières séances, à peine rédigés et mis au net, avaient été affichés à Carthage dès le 6 juin 411, avant l'ouverture de la troisième séance⁵. L'ensemble des *Gesta* fut ensuite affiché dans la même ville, et sans doute en bien d'autres, avec l'édit de Marcellinus du 26 juin⁶. Ce n'était pas encore assez : on répandit dans le public des copies de ces procès-verbaux. L'édition que nous possédons fut donnée, vers la fin de 411, par un certain Marcellus, qualifié d'historiographe (*memorialis*), qui avait assisté à tous les débats et avait été attaché au bureau, probablement parmi les scribes⁷ : pour aider le lecteur à se reconnaître au milieu de ces interminables discussions, il divisa les *Gesta* en chapitres et y joignit

1) *Contra Gaudentium*, I, 36, 46; 37, 50; 38, 51.

2) *In Johannis Evangelium tractatus*, VI, 25.

3) *De miraculis sancti Stephani*, I, 7.

4) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 6, 7.

5) *Collat. Carthag.*, II, proœm.

6) *Sententia Cognitoris*, à la suite des *Gesta Collationis*.

7) Marcellus Memorialis, *Praefatio ad Severianum et Iulianum*.

une table des chapitres (*Capitula Gestorum*)¹. De son côté, et vers le même temps, Augustin élaborait une autre édition, beaucoup plus rationnelle et plus nette, des mêmes documents; pour faciliter encore la tâche du lecteur, il publiait un *Abrégé des Gesta*, très précis, complet, et relativement court, le *Breviculus Collationis*². Ainsi rendus accessibles au public, les procès-verbaux de la Conférence devinrent un merveilleux instrument de propagande, la démonstration, par les faits, de l'erreur et de la déroute des évêques schismatiques. Chaque année, dans bien des villes, à Carthage, à Constantine, à Thagaste, à Hippone, on lisait à l'église, d'un bout à l'autre, pendant le Carême, les *Gesta Collationis*. En 418, Augustin engageait Deuterius, son collègue de Caesarea, à suivre cet exemple³.

Comme les vaincus cherchaient à donner le change, incriminaient la vénalité du juge, prétendaient que la procédure avait été irrégulière, qu'on ne les avait pas laissés librement s'expliquer et que leurs arguments étaient irréfutables⁴, les évêques catholiques se préoccupaient surtout d'éclairer l'opinion, en s'adressant aux laïques. Le 14 juin 412, dans leur concile de Numidie, ils décidèrent de renseigner la foule par une lettre synodale, véritable *Avertissement aux Donatistes*, où ils résumaient brièvement les débats et en tiraient les conséquences⁵. C'est Augustin qui avait rédigé ce document⁶. Alors, comme toujours, il était le premier sur la brèche. En ces années-là, il prononça d'innombrables sermons sur le schisme, à Carthage, à Hippo Diarrhytus (Bizerte), à Constantine, à Hippone, en mainte autre ville⁷. Il écrivait aux

1) *Capitula Gestorum*, joints aux *Gesta Collationis*.

2) Augustin, *Retract.*, II, 65; *Brevic. Collat.*, I, *Praefat.*

3) *Gesta cum Emerito*, 4.

4) Possidius, *Vita Augustini*, 16; Augustin, *Epist.* 141, 1 et 12; *Retract.*, II, 66; *Brevic. Collat.*, III, 18, 36; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 4, 6; 11, 15; 12, 16; 13, 17; 16, 20; 17, 21; 19, 25; 23, 39; 34, 57; 35, 58.

5) Augustin, *Epist.* 141.

6) *Retract.*, II, 66.

7) *Serm.* 10; 99; 112; 138; 147; 164; 182-183; 357-359; *Enarr. in Psalm.*

commissaires impériaux, aux proconsuls, aux vicaires d'Afrique, à des convertis¹. Il composait de nouveaux ouvrages polémiques : notamment, au début de 412, le livre *Ad Donatistas post Collationem*, où il réfutait les calomnies des évêques dissidents², et, cinq ans plus tard, le *De correctione Donatarum*, où il exposait complètement au comte Boniface sa théorie sur la légitimité des lois de répression³. Il combattait directement des Donatistes intransigeants, comme Emeritus de Caesarea et Gaudentius de Thamugadi⁴. Il suivait de près les événements, applaudissait aux succès de son Église, portait plainte contre les violences des Circoncellions de son diocèse, surveillait les procès qui se déroulaient à Carthage⁵.

Cette double campagne, des évêques catholiques et des agents de l'empereur, eut des résultats décisifs. Les conversions furent innombrables; de « grandes multitudes » revinrent à l'Église⁶. Ce revirement de la foi populaire est attesté par des faits précis, par les œuvres d'Augustin, par les Actes des Conciles. L'évêque d'Hippone fut alors en correspondance avec des ralliés de Constantine, avec des prêtres et autres clercs convertis des environs d'Hippone, avec une ancienne religieuse schismatique⁷. De ce temps date encore un curieux document, où l'on suit l'évolution de l'âme populaire : la profession de foi d'un Donatiste réconcilié avec l'Église⁸. Des cités entières redevinrent catholiques : comme

67; 147; *In Johannis Evangelium tractatus* IV-XII; *In Johannis Epistulam tractatus* I-XIII. — Cf. *Epist.* 144, 1-3.

1) *Epist.* 86; 133-134; 139; 142; 144; 151; 155; 185; 204.

2) *Retract.*, II, 66.

3) *Ibid.*, II, 74; *Epist.* 185.

4) *Retract.*, II, 72; 77; 85.

5) *Epist.*, 133, 1; 134, 2; 139, 1-2; 151, 3-9.

6) « Ingentes eorum multitudines » (*Epist.* 204, 1). — Cf. *Epist.* 185, 2, 7; 185, 3, 13; 185, 8, 32-33; *Contra Gaudentium*, I, 24, 27; Possidius, *Vita Augustini*, 15.

7) Augustin, *Epist.* 142; 144; 208.

8) *Sermo* 360.



Caesarea en Maurétanie¹, comme Fussala près d'Hippone². Les conciles durent prendre des mesures spéciales pour introduire ces nouveaux-venus dans les cadres ecclésiastiques³; on dut même créer des diocèses, comme celui de Fussala⁴.

Malgré ces succès rapides, l'unification religieuse rencontra bien des résistances, et n'en triompha pas partout. Le Donatisme se maintint dans nombre de localités, surtout de Numidie et de Maurétanie, où les partisans de la réconciliation étaient en minorité, et où la foule était terrorisée par quelque tout-puissant fanatique⁵. La plupart des évêques et des clercs restèrent obstinément fidèles à l'Église de Donat, dont ils défendaient la cause à coups de sermons et de pamphlets⁶. A l'occasion, même isolés, ils luttaient contre leurs persécuteurs et la police. Un jour, on arrêta Donatus, prêtre schismatique de Mutugenna, près d'Hippone. Comme il refusait de marcher, on le hissa de force sur un cheval, pour le conduire à l'église catholique. Il se débattit si bien, qu'il tomba de cheval et se blessa. Un peu plus tard, il réussit à s'échapper, et courut se jeter dans un puits. On l'en tira à grand'peine. En fin de compte, il ne put se dérober ni aux sermons ni aux railleries d'Augustin⁷. Vers ce temps-là, beaucoup d'évêques furent exilés, sans doute pour avoir continué à rebaptiser, ou pour avoir résisté aux autorités en cherchant à défendre leurs basiliques⁸. Pour en finir, de nombreux dissidents recoururent au suicide; d'autant mieux qu'ils croyaient mériter ainsi la gloire des martyrs⁹. Jadis, dans

1) *Gesta cum Emerito*, 2.

2) *Epist.* 209, 2.

3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 117-119.

4) Augustin, *Epist.* 209, 2.

5) *Epist.* 185, 7, 30.

6) *Epist.* 141, 1 et 12; *Brevic. Collat.*, III, 18, 36; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 4, 6; 11, 15; 12, 16; 13, 17; 17, 21; 19, 25; 34, 57; 35, 58; *Retract.*, II, 66; Possidius, *Vita Augustini*, 16.

7) Augustin, *Epist.* 173, 1 et 4.

8) *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; 16, 17; 18, 19.

9) *Epist.* 204, 1-2 et 5.

l'Église donatiste, on devenait un saint en se précipitant du haut d'un rocher. Maintenant, la mode avait changé : il était de bon goût de se brûler vif, en compagnie, et des évêques donnaient l'exemple ¹.

D'autres schismatiques prétendaient ne pas quitter ce monde d'iniquité avant d'avoir tiré vengeance de leurs persécuteurs. Ils ne reculaient pas devant les attentats et les crimes de droit commun, ni devant l'incendie, ni devant le meurtre. Les basiliques de Carthage qui avaient été enlevées aux Donatistes et rendues aux Catholiques, furent détruites successivement par des incendies ; on soupçonna les sectaires de n'être pas étrangers à ces sinistres ². Autour d'Hippone, des bandes de Circoncellions, conduites par des clercs schismatiques, harcelaient les Catholiques, guettant surtout les convertis ou les membres du clergé qui allaient prêcher dans les campagnes. Deux attentats causèrent une vive émotion dans le pays : coup sur coup, les fanatiques tuèrent le prêtre Restitutus, puis mutilèrent le prêtre Innocentius, à qui ils arrachèrent un œil et coupèrent un doigt. On arrêta les coupables, qui furent traduits devant le proconsul Apringius et condamnés après un long procès ³. Bien d'autres attentats sont signalés alors dans diverses régions de l'Afrique. Les Circoncellions attaquaient de nuit et brûlaient les maisons des clercs. Ils incendiaient les basiliques, ils jetaient dans les flammes les manuscrits des Livres saints ⁴. Ils tuèrent des évêques et des clercs ; à d'autres, ils crevèrent les yeux ; à un évêque, ils coupèrent une main et la langue ⁵.

On comprend que l'audace de ces fanatiques et leurs féroces représailles aient souvent intimidé leurs adversaires. Certains évêques catholiques, dans les régions où les sectaires restaient puissants, montraient peu d'empressement à

1) *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

2) *Ibid.*, I, 6, 7.

3) *Epist.* 133, 1 ; 134, 2 ; 139, 1-2.

4) *Epist.* 185, 7, 30.

5) *Gesta cum Emerito*, 9 ; *Epist.* 185, 7, 30 ; Possidius, *Vita Augustini*, 15.

rétablir l'unité, même quand un commissaire impérial venait leur offrir son concours : les conciles durent intervenir, et mettre les hésitants en demeure d'agir, sous peine d'excommunication ou de déposition¹. Dans l'été de 413, les Donatistes réussirent à se venger de l'homme qui avait déchaîné la persécution : le président de la conférence de 411. Le comte d'Afrique Heracianus avait cherché à se rendre indépendant, et avait même tenté une descente en Italie. Le comte Marinus, qui l'avait vaincu, poursuivi dans sa fuite et fait exécuter à Carthage, traquait en Afrique les partisans du rebelle. Marcellinus et son frère Apringius, l'ancien proconsul, étaient encore là ; on les savait en mauvais termes avec Marinus. Les deux frères furent dénoncés comme complices d'Heracianus ; on les arrêta, on instruisit vivement leur procès, et, malgré l'intervention des évêques catholiques, malgré l'appel adressé à Rome, on les fit exécuter par surprise le 13 septembre 413². On ne douta point que les dénonciateurs fussent des Donatistes³. En tout cas, les schismatiques triomphèrent bruyamment ; ils prétendirent même que la condamnation de Marcellinus entraînait celle de ses actes, l'annulation de sa sentence de 411 et des édits de proscription⁴.

L'empereur crut devoir couper court à ces bruits, et prendre de nouvelles mesures contre les dissidents africains. Déjà, le 21 mars 413, il avait confirmé les lois antérieures contre ceux qui rebaptisaient ou se faisaient rebaptiser⁵. Le 17 juin 414, il ordonna à Iulianus, proconsul d'Afrique, d'enlever leurs droits civils aux schismatiques, d'attribuer leurs églises aux catholiques, de déporter leurs évêques et leurs clercs, d'infliger des amendes aux contrevenants selon leur

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 123-124.

2) Augustin, *Epist.* 151, 3-9.

3) Jérôme, *Adversus pelagianos*, III, s. f. ; Orose, VII, 42. — Cf. Augustin, *Epist.* 151, 4 et 11.

4) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 55.

5) *Ibid.*, XVI, 6, 6.

rang, des châtiments corporels aux esclaves et aux colons¹. Par une autre constitution, datée du 30 août 414, et adressée encore au proconsul Iulianus, il spécifia expressément que la condamnation et la mort de Marcellinus n'empêchaient pas que la sentence de 411 eût son plein effet, et ne changeaient rien aux mesures prescrites². Le 25 août 415, il ordonna d'afficher de nouveau à Carthage la loi de 410, frappant de la proscription ou de la peine capitale tous hérétiques qui tiendraient des assemblées³. Le 6 novembre 415, il enjoignit de poursuivre tous les sectaires qui pratiquaient le second baptême : confiscation des maisons où se réunissaient ces hérétiques, déportation de quiconque se laisserait rebaptiser, et des clercs qui rebaptiseraient ou procéderaient à des ordinations ou présideraient des assemblées, interdiction aux hérétiques de faire ou de recevoir des donations ou des legs⁴. Ce furent les dernières lois d'Honorius qui visaient ou atteignaient les dissidents africains. Mais, dix ans plus tard, de nouvelles constitutions furent promulguées par son successeur Valentinien III, ou en son nom. Le 6 juillet 425, le proconsul d'Afrique Georgius reçut l'ordre de proscrire toutes les hérésies et tous les schismes⁵. Le 6 août de la même année, une loi enjoignit d'expulser des villes tous les hérétiques ou schismatiques⁶. A la veille même de l'invasion vandale, le 30 mai 428, une dernière constitution confirma les lois antérieures de répression : restitution des églises aux Catholiques, défense aux hérétiques d'avoir sur le sol romain aucun lieu d'assemblée ou de prière, amendes contre ceux qui ordonneraient des clercs, interdiction des testaments ou des donations, défense de rebaptiser, exil et amendes aux contrevenants, menace d'infliger les mêmes peines aux

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 54.

2) *Ibid.*, XVI, 5, 55.

3) *Ibid.*, XVI, 5, 56.

4) *Ibid.*, XVI, 5, 58.

5) *Ibid.*, XVI, 5, 63.

6) *Ibid.*, XVI, 5, 64.

gouverneurs qui n'assureraient pas l'exécution de la loi¹.

Ces prescriptions sévères paraissent avoir stimulé le zèle des agents impériaux chargés de traquer le Donatisme. De leur côté, les évêques catholiques cherchaient à achever l'œuvre d'unité, en réorganisant leurs communautés accrues par les conversions, en réglant les difficultés nées de ces conversions mêmes et de la non-coïncidence des évêchés des deux partis. Dans un concile de Byzacène, le 24 février 418, on rappela que la réconciliation des schismatiques convertis devait se faire par la simple imposition des mains². Le concile de Carthage du 1^{er} mai 418 arrêta toute une série de mesures importantes relatives aux conversions et à la délimitation des diocèses. Il fixa les principes d'après lesquels on devait attribuer à tel ou tel diocèse catholique les anciennes paroisses schismatiques. Il détermina les conditions du partage des églises, dans un même diocèse, entre l'évêque catholique et l'évêque donatiste converti. On décida encore qu'il y aurait prescription, trois ans après qu'une ancienne paroisse schismatique aurait été rattachée à un diocèse. Enfin, l'on enjoignit à tous les chefs de communauté, qui n'étaient pas encore en règle, de supprimer le schisme dans leur ville. Si l'évêque néglige de poursuivre le rétablissement de l'unité, ses collègues du voisinage devront lui adresser des remontrances. Si, dans un délai de six mois, et malgré la présence d'un commissaire impérial, il n'a pas anéanti le schisme, il sera excommunié jusqu'à entière exécution de la loi. Pour déjouer le plan de certains évêques peu scrupuleux qui cherchaient encore à ménager les deux partis, on menaça de déposition tout évêque qui prétendrait faussement avoir restauré dans son diocèse l'unité religieuse³. L'année suivante, le 25 mai 419, un autre concile de Carthage réunit et confirma les canons relatifs au Donatisme, votés par les assem-

1) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 65.

2) Ferrandus, *Breviatio canonum*, 174.

3) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 117-119 ; 123-124.

blées antérieures¹. Ce fut désormais, pour les Africains, le code de l'unité catholique.

Les dernières décisions du concile de 418 montrent nettement que les ordres d'Honorius n'avaient pas encore été exécutés partout. En fait, jusqu'à la fin du vi^e siècle, il subsistera des communautés donatistes : ou ces communautés n'ont jamais été dissoutes, ou elles se sont reconstituées après la tourmente. Malgré l'appui du pouvoir séculier, l'Église catholique ne réussit pas à évincer le schisme dans certains districts de Numidie et de Maurétanie. En 418 ou 419, au milieu de la persécution, tandis que les conciles catholiques de Carthage enregistraient les conversions, un concile donatiste, tenu en Numidie, réunit encore plus de trente évêques. Et ces schismatiques escomptaient une revanche : un canon voté par eux décida que les évêques et prêtres donatistes convertis par force obtiendraient leur grâce et conserveraient leur dignité dans l'Église de Donat, s'ils n'avaient ni officié ni prêché dans une basilique des « traîtres ». Bien mieux, ces persécutés, la plupart proscrits de leur diocèse, continuaient à ordonner de nouveaux évêques². Enfin, l'on signale encore en 418 des violences de Circoncelions³.

Pour vaincre cette résistance désespérée, le pouvoir séculier tenta, vers 420, un nouvel effort. A ce moment, des commissaires impériaux sont encore à l'œuvre en Numidie ; l'un d'eux, le tribun Dulcitius, promulgua deux édits sur l'application des lois de répression, et s'efforça de restaurer l'unité religieuse dans un des vieux centres du Donatisme, à Thamugadi⁴. Cette nouvelle campagne ne fut pas stérile. Dulcitius lui-même parle de conversions assez nombreuses⁵ ;

1) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 27 ; 47-48 ; 57 ; 66-69 ; 85 ; 91-94 ; 99 ; 106-107 ; 117-119 ; 123-124.

2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 37, 47-48.

3) *Gesta cum Emerito*, 12.

4) *Epist.* 204, 3 ; *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; 19, 21 ; 31, 40 ; *Retract.*, II, 85.

5) *Contra Gaudentium*, I, 11, 12 ; 12, 13 ; 33, 42-43.

parmi les ralliés, il cite notamment un certain Gabinus, sans doute le personnage de ce nom qui avait assisté à la Conférence de 411 comme évêque dissident de Vegesela¹. Des Circoncellions mêmes furent touchés de la grâce, et renoncèrent à leur vie errante de brigands pour se remettre à cultiver les champs².

Mais bien des intransigeants s'entêtèrent jusqu'au bout. Beaucoup d'évêques avaient fui leur ville, et se cachaient où ils pouvaient ; parfois, leurs fidèles n'osaient donner asile à ces proscrits ou à ces exilés volontaires³. Parmi eux, nous reconnaissons plusieurs des chefs du parti, mandataires de leurs collègues à la Conférence de 411 : Petilianus de Constantine, Emeritus de Caesarea, Gaudentius de Thamugadi. Le premier assistait encore, en 418 ou 419, au concile de Numidie⁴ ; puis, il disparaît de l'histoire. Emeritus, également, était resté intraitable. Après la Conférence de Carthage, il avait cherché à rallier son parti par une ardente prédication, où il ne ménageait pas les Catholiques⁵. Vers 416, Augustin, qui l'estimait, lui avait dédié un ouvrage⁶. Cependant, Emeritus avait vu tous ses fidèles l'abandonner ; il se tenait ordinairement aux environs de Caesarea, dans une retraite sûre ; parfois, il s'aventurait dans les rues de sa ville épiscopale⁷. C'est ainsi qu'Augustin put le rencontrer en 418 sur la place de Caesarea, et le provoquer à une discussion, qui fit grand bruit en Afrique⁸. D'ailleurs, l'intarissable avocat de 411 avait joué dans cette discussion un rôle presque muet : devant les questions et les objections de son célèbre adversaire, il s'é-

1) *Collat. Carthag.*, I, 135 et 187.

2) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 29, 33.

3) *Ibid.*, I, 14, 15 ; 16, 17 ; 18, 19.

4) *Ibid.*, I, 37, 47.

5) *Gesta cum Emerito*, 2.

6) *Retract.*, II, 72.

7) *Gesta cum Emerito*, 1 ; *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 6 ; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15.

8) Possidius, *Vita Augustini*, 16 ; Augustin, *Retract.*, II, 77 ; *Gesta cum Emerito*, 3-12.

tait enfermé dans un silence farouche¹. Quant à Gaudentius de Thamugadi, dont l'attitude avait été si effacée à la Conférence de Carthage², il n'avait pas davantage fait parler de lui dans les années qui suivirent. Brusquement, vers 420, il devint le héros de l'Église persécutée. Après les édits de Dulcitius, quand on voulut lui prendre sa basilique, il menaça de s'y brûler avec ses fidèles³. Nous ne savons s'il a donné suite à ce projet; mais il eut encore le temps d'écrire des lettres au tribun et de soutenir une polémique contre l'évêque d'Hippone⁴. A côté de ces intransigeants qu'ont illustrés leurs controverses avec Augustin, en voici d'autres en Maurétanie, des inconnus, dont l'existence et l'obstination nous ont été révélées naguère par des découvertes épigraphiques : Nemessanus, évêque dissident d'Ala Miliaria, et sa sœur Iulia Geliola, une religieuse, tous deux morts dans l'automne de 422, et tous deux dans l'impénitence schismatique⁵. Près de leur caveau funéraire, bien d'autres Donatistes, évêques ou clercs, sont venus plus tard dormir leur dernier sommeil, devant le chevet d'une basilique neuve consacrée à une nouvelle martyre de la secte⁶.

Parmi les convertis mêmes, beaucoup n'étaient ralliés qu'en apparence. Leur foi catholique, souvent imposée, ne pouvait se soustraire complètement à l'action des vieux souvenirs et des habitudes antérieures; elle restait à la merci des événements. Quand Augustin, en 418, entraînait Emeritus dans l'église de Cæsarea, les anciens fidèles de l'enragé Donatiste semblèrent hésiter entre le présent et le passé : sans le mutisme obstiné d'Emeritus, sans l'éloquence et l'ha-

1) Augustin, *Gesta cum Emerito*, 2-4; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; Possidius, *Vita Augustini*, 16.

2) *Collat. Carthag.*, I, 148 et 208; II, 2 et 12; III, 2 et 102; Augustin, *Retract.*, II, 85; *Contra Gaudentium*, I, 3, 4; II, 4, 4.

3) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 1, 1; *Retract.*, II, 85.

4) *Epist.* 204, 1 et 9; *Retract.*, II, 85, *Contra Gaudentium*, I, 1, 1; 11, 12.

5) *C. I. L.*, VIII, 21570.

6) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 22-27 et 42; *C. I. L.* VIII, 21571-21574.

bileté d'Augustin, les choses auraient pu tourner autrement¹. Nous connaissons d'autres indices de cet état d'esprit, de cette hantise des vieux souvenirs, chez les ralliés. Vers 422, les convertis de Fussala causèrent tant de tracas à l'évêque d'Hippone, qu'il parla de démissionner². Vers 420, Vincentius Victor, Rogatiste converti, catholique de nom, conservait un véritable culte pour la mémoire de son maître Vincentius, évêque rogatiste de Cartenna et grand pontife de la petite secte : il restait si fidèle aux idées de ce schismatique, qu'il le considérait comme un saint et le voyait en songe³.

En résumé, malgré la Conférence de Carthage, malgré les lois de proscription et les commissaires impériaux, malgré la propagande catholique et l'énergie d'Augustin, le Donatisme vivait encore à la veille de l'invasion vandale. Mais il venait de passer par des épreuves aussi terribles que jadis, au milieu du iv^e siècle ; il avait été frappé si durement, et si longtemps traqué, qu'il ne pouvait guère se relever sans un concours presque extraordinaire de circonstances très favorables. Ces circonstances s'étaient présentées par miracle après l'édit d'union de Constant, grâce à la paradoxale réaction de l'empereur Julien ; elles ne devaient plus se présenter après les édits d'Honorius. Pendant bien des générations encore, le Donatisme conservera des adeptes ; mais il ne réussira plus à rassembler en un véritable corps d'Église ses membres épars. Atteint mortellement en 411, il résistera tout juste assez pour mettre deux siècles à mourir.

Paul MONCEAUX.

1) Augustin, *Gesta cum Emerito*, 1-2 ; Possidius, *Vita Augustini*, 16.

2) Augustin, *Epist.* 209, 10.

3) *De anima et ejus origine*, III, 2.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Religionsgeschichtliches Lesebuch in Verbindung mit W. GRUBE (Berlin), K. GELDNER (Marburg), M. WINTERNITZ (Prag) und A. MEZ (Basel) herausgegeben von A. BERTHOLET (Basel). — Tübingen, Mohr, 1908, pp. 401.

Les ouvrages sur l'histoire des religions ne manquent pas ; mais il manquait jusqu'ici un recueil de textes religieux, choisis méthodiquement pour illustrer chacune des religions étudiées. Pas un professeur qui n'eût eu, au cours de son enseignement, l'occasion de constater et de regretter cette lacune. L'admirable collection des *Sacred Books of the East*, due au génie pratique de Max Müller, n'est pas à la portée de tous les lecteurs, ni par son prix, ni par son étendue ; elle est faite pour les grandes bibliothèques et pour les érudits de profession. Le *Lesebuch* de M. Bertholet vise les étudiants et le grand public. M. Bertholet s'est tracé un programme net et sensé. Il a pris d'abord un groupe de religions organisées autour d'un canon officiel : Confucéisme (et subsidiairement Taoïsme), Védisme et Brahmanisme, Bouddhisme, Mazdéisme, Islam. Il s'est interdit de choisir aucun texte en dehors du canon ; ses extraits portent donc l'estampille de l'orthodoxie la plus rigoureuse ; on ne peut l'accuser de prêter à aucune confession des doctrines réprouvées ou de fantaisie. Il a sévèrement proscrit les beautés littéraires qui se recommandent par la forme ; il les laisse aux anthologies. Il a voulu faire et il a fait une « chrestomathie », une œuvre didactique qui représente le fond même des conceptions. Enfin, en savant consciencieux, il n'a pas voulu offrir au public des morceaux découpés dans des traductions d'inégale valeur. Il a groupé une élite de collaborateurs qui lui ont

apporté, sous leur responsabilité personnelle, des traductions originales : les noms de feu Grube, de Geldner, de Winternitz, de Mez sont la meilleure garantie de compétence et d'exactitude. Les parts ne sont point égales, réglées qu'elles sont par l'étendue et la diversité des canons. La Chine, avec ses classiques, a 70 pages ; le Védisme et le Brahmanisme, avec leur masse de textes, 140 pages ; le Bouddhisme (exclusivement pali), 100 pages ; le Mazdéisme, 40 pages ; l'Islam (le canon réduit au Coran seul), 20 pages.

M. Bertholet, dans son Introduction, exprime l'intention de continuer son œuvre, et d'y incorporer le Bouddhisme postérieur, le Lamaïsme, l'Hindouisme, le Parsisme, les développements de l'Islam (Soufisme, etc.), la religion babylonienne, l'égyptienne, la japonaise, la grecque, la romaine, la germanique, et la religion des prétendus *Naturvölker*. On ne peut qu'applaudir chaleureusement à ce programme, et souhaiter à M. Bertholet de réaliser la suite aussi heureusement que le début. Je ne voudrais exprimer qu'un seul regret ; il touche à la forme, ou plutôt au format de l'ouvrage. Au lieu d'un grand, gros, et lourd octavo de 400 pages, le public et les étudiants surtout, auraient préféré des fascicules détachés, en petit 8°, aisément maniables et moins coûteux à acquérir un à un, au gré des sujets de cours ou de la poussée de curiosité. Chacun de ces recueils, édifiant à sa manière, se prête tout naturellement à faire un « bréviaire des honnêtes gens ».

SYLVAIN LÉVI.

Archæological Survey of Egypt. EIGHTEENTH MEMOIR. *The rock tombs of El Amarna.* Part VI. Tombs of Parennefer, Tutu, and Ay by N. DE G. DAVIES. — London, Quaritch, 1909. 4°, 44 p. et 44 planches.

Les trois dernières tombes de la nécropole du Nord sont maintenant publiées, et avec ce sixième volume, M. N. de G. Davies vient d'achever la révision des sépultures privées d'Amarna. On pourrait craindre la répétition un peu monotone de plans, de scènes et de textes déjà vus à cinquante exemplaires. L'examen des nouveaux documents prouve qu'il n'en est rien. Sans doute l'économie générale des scènes est-elle nécessairement conçue sur le schéma habituel, mais les particularités

de détail empêchent les redites au sens absolu du mot, et il est aisé de constater à quel point le concept des « poncifs » est étranger à cet art comme à cette religion. Pour qui en a le temps, peu de choses sont même plus intéressantes à vérifier par le menu que la souplesse et la variété avec lesquelles la donnée générale de la décoration tombale ajuste des scènes et des inscriptions aux besoins particuliers du propriétaire. Les titres de nos trois personnages sonnent peut-être moins haut que ceux des nobles hommes dont les sépultures ont paru dans les tomes précédents. Parannofirou n'est qu'un « ouvrier du Roi » — traduction très approximative — et « celui qui loue les mains du Roi ». Taoutou peut bien aligner une demi douzaine de grades et de fonctions honorifiques, tels que « chef des serviteurs de NOFIR KHOPIRROURÏ en sa barque », « messenger du roi » et « surveillant des travaux de Sa Majesté » ; il n'est, de vrai, qu'un Ami-Khoniti ; et Aï, décoré du rang de « flabel-lifère », et d'« écrivain en charge » est surtout un inspecteur des écuries du Roi. Il n'importe. Le curieux est de vérifier la façon dont nos gens accommodent à leur vie funéraire, et à ses titres de rente, la donnée commune des représentations murales. Je rappelle, pour l'intelligence du sujet, qu'elle a pour thèmes canoniques : en entrant, et symétriquement, une scène où la famille Royale offre un sacrifice à Atonou, tandis que le défunt y assiste et y participe sous forme d'une scène d'adoration placée en face ; puis, à l'intérieur, soit l'audience au Palais, soit une association professionnelle à un des actes de l'existence souveraine ; c'est comme une synthèse de l'existence terrestre du dignitaire et de la façon méritoire dont il accomplit sa tâche en ce monde, tandis que ses titres et la condition de ses héritiers sont régis par la scène finale et de rigueur de la récompense royale (épisode de la « loggia » et de la remise des décorations), suivie du retour au logis en fête. Cette trilogie de rigueur se retrouve ici comme il était à prévoir, mais avec les adaptations à la condition personnelle des nos trois fonctionnaires. Et si elle frappe moins par la variété ou l'éclat des scènes qu'en d'autres tombeaux, c'est à l'état de ruine ou d'inachèvement des murs qu'il faut s'en prendre. Mais que l'on étudie avec quelque minutie les épisodes secondaires, insérés sur la triple donnée canonique ; chacun d'eux apparaîtra bien vite si ingénieusement harmonisé aux besoins d'outre-tombe du titulaire, qu'on en éprouve le genre de satisfaction que nous ressentons devant une verrière ou un triptyque, dont l'histoire et la symbolique combinées justifient une à une toutes les particularités. Ce n'est pas une fantaisie pure qui a fait placer le harem syrien dans la

décoration tombale de Aï, non plus que l'audience à la porte du palais dans celui de Taoutou. De même, l'apparition de telle ou telle des petites princesses au balcon royal est liée avec les fondations ou les pensions de la famille du serviteur récompensé ou promu. La présence exceptionnelle de l'épouse d'Aï dans les scènes d'adoration ou celles de remise des colliers n'est ni un épisode de tendresse ni une préférence particulière à Aï, fondée sur quelque raison d'ordre sentimental. Nourrice et gouvernante de la Reine, Tyaa « habilité » en quelque sorte son mari et garantit, par son association, le train de vie du culte funéraire. Il n'est pas jusqu'aux menus épisodes, si pleins de gaieté spirituelle, où l'on ne pourrait trouver quelque raison d'être très ingénieusement pratique. Des gens du peuple sautent et bondissent d'allégresse, des gardes s'entretiennent avec animation, un vieillard et un enfant dialoguent. Est-ce du remplissage, pure fantaisie d'artiste, ou besoin de mettre quelque pointe de malicieuse bonhomie dans la peinture du tombeau ? Rien de tout cela. Plus j'étudie la décoration des nécropoles, moins je puis admettre, pour ma part, la donnée, presque généralement enseignée, de la gaieté de la tombe égyptienne. Si différents des nôtres qu'aient été les concepts de cette race sur l'autre vie, je n'arriverai jamais à me persuader que la vie funéraire y ait pu être envisagée sous un aspect assez plaisant pour justifier tant d'« humour ». Sans doute l'esprit et la jovialité des vivants y ont-ils gardé leurs droits, comme ils se retrouvent en notre moyen-âge dans la décoration de nos cathédrales. Mais, dans les deux cas, ni la gaieté ni la fantaisie n'ont été les raisons d'être de la représentation. En ces scènes, parfois drôlatiques, en ces dialogues si animés, tout se rapporte en fait à la volonté d'ajouter une garantie nouvelle au bonheur de la seconde existence. C'est comme témoins, comme garants, ou parfois comme bénéficiaires par voie de conséquence, que tous ces humbles assistent aux récompenses de notre fonctionnaire, qu'ils manifestent leur allégresse, attestent et propagent la grande nouvelle, ou fêtent le retour au logis. Et si la place manquait nécessairement, en ce compte rendu, pour justifier par le menu les applications de cette donnée à nos trois hypogées, il n'était pas possible de ne pas la signaler tout au moins, au moment où, avec le sixième volume, s'achève la publication de cet ensemble monumental des tombes de toute une période — et d'une période si spéciale — de la civilisation égyptienne. C'est par des détails de ce genre que nous retrouvons, sous les divergences de l'art local, les lois générales qui rattachent les concepts amarniens à la pensée religieuse traditionnelle de l'Égypte. Les

épisodes plaisants ou évonymes d'Amarna peuvent être spéciaux, en apparence, aux contemporains d'Amenothès IV ; ils ne diffèrent en rien, en leur essence intime, de ceux qui décorent le mastaba memphite ou l'hypogée thébain.

L'archéologie glanera aussi, en cours de route, maints détails profitables : plans de palais, détails du mobilier royal, objets nouveaux (tels ces gantelets, que reçoit Aï, et qu'il est intéressant de comparer à ces gants d'argent retrouvés tout dernièrement à Thèbes dans le trésor de Siptah). L'historien notera au passage la scène du harem de Tadoukhipa, fille du roi asiatique Doushrata. L'architecte trouvera enfin ample moisson d'observations importantes : la majesté de la façade du tombeau d'Aï ; le fini de celle du tombeau de Parannofirou, — exemple unique, à Amarna, d'une entrée tombale complètement achevée ; enfin et surtout la décoration des supports. Nulle époque ne présente pareil ensemble de tombes munies de colonnes, et de colonnes aussi richement décorées. Très visiblement inspirées de celles qui décoraient le palais du Roi, elles se surchargent, parfois disgracieusement, d'écussons, de thèmes décoratifs, de gerbes d'oiseaux, de décorations florales. La grandeur des ordonnances, la beauté des planches qui reproduisent les intérieurs des hypogées, l'abondance des détails, tout nous invite à refaire entièrement ce chapitre de l'histoire de l'art, obligé jusqu'en ces dernières années de se référer aux trop rares dessins de Lepsius et de Nestor L'hôte. Enfin l'architecture simulée, avec ses chapiteaux composites, ses ordres alternés, ses simulacres d'incrustations, de faïences et de dorure, est à rapprocher des découvertes faites récemment à Abousir. Le tout nous aide à reconstituer l'histoire de l'architecture privée, mi-ligneuse et mi-lapidaire, encore si mal connue.

Deux appendices sont consacrés au palais du roi et aux textes religieux de la nécropole. Je crains, en ce qui regarde le premier, qu'il n'y ait beaucoup de travail et d'ingéniosité dépensés pour des résultats incertains, tant les artistes anciens en prenaient à leur aise avec les plans d'édifices dans la peinture égyptienne. Des textes religieux, on ne peut rien dire en quelques lignes, sous peine d'édifier trop hâtivement une thèse que l'on ne pourrait étayer de l'argumentation nécessaire. Je me borne à rappeler le peu que j'ai pu en dire à propos des volumes précédents ici même, ou dans le *Journal des Savants*.

Il resterait à résumer ce que la publication de M. N. de G. D. apporte de nouveau pour la compréhension générale de la civilisation d'Amarna. Plus on avance dans cette étude, plus on retrouve fortement marquée

l'influence hermopolitaine, combinée avec la doctrine d'Héliopolis. Et les édifices ou la titulature (le *Banbonou*, l'*oïrou maou*, etc.), et la théorie des « noms » ou celle des effluves divins, se raccordent exactement avec ce que nous laissaient entrevoir, en archéologie, les études si pénétrantes de Maspero dans le « Musée Égyptien ». Mais comment la civilisation d'Amenôthès IV tient tout entière dans les plus vieux concepts nationaux, et sans emprunt à l'étranger, c'est ce qu'il conviendra d'examiner quand l'*Archæological Survey* reproduira les sépultures princières. Car je suppose bien qu'il ne laissera pas, sans les publier à son tour, ces monuments, si importants entre tous, des nécropoles d'Amarna.

GEORGE FOUCART.

Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. — ÉMILE CHASSINAT. *La seconde trouvaille de Deir-el-Bahari*. Tome I, fasc. 1. — Le Caire, 1909. Grand in-4, 88 p. et XIV planches.

La chance m'a permis jadis d'arriver à Thèbes le jour même, 5 février 1891, où GRÉBAUT découvrait le fameux souterrain des grands prêtres d'Amon. Depuis l'ouverture de la cachette jusqu'au début d'avril, on ne cessa de sortir, par ces cent cinquante mètres de galeries, momies et sarcophages, vases et canopes, caisses à *ouashbitis* ou statuettes, fleurs, fruits et offrandes desséchés, bref tout le pêle-mêle, accumulé dans le désordre d'un empilement hâtif, tous les débris de ce qui avait été jadis l'appareil funéraire de six à sept générations de familles sacerdotales. Le tout, réparti entre la XXI^e et la XXII^e dynasties, jetait une lumière nouvelle sur une des plus intéressantes périodes de l'histoire de Thèbes; c'était le complément de la grande découverte des « Momies Royales », retrouvées dix ans avant par MASPERO, en ce même cirque de Deir-el-Bahri, à peine à quelques mètres plus loin. Ceux qui eurent la rare fortune d'assister à la découverte de GRÉBAUT n'ont jamais oublié le spectacle que fut, à travers les plaines de la campagne thébaine, le défilé des sarcophages des grands prêtres, par ces mêmes chemins que leur cortège funéraire avait jadis parcourus, en sens inverse, du Nil à la Terre de l'Ouest.

Il est peu probable que l'Égypte cèle encore quelque trésor archéologique aussi considérable que celui que la flotte du Service des Antiquités emporta alors au Musée du Caire. Aussi est-il superflu d'insister sur l'importance que peut présenter un inventaire bien fait d'un pareil ensemble de documents, et sur le gré qu'il sied de témoigner à M. CHASSINAT de nous le donner enfin. On déplorera seulement que, bien malgré lui, il ne lui soit plus possible de nous le donner complet; en 1893, une incompréhensible décision de M. DE MORGAN enleva au Musée du Caire une partie de cette merveilleuse série, pour la disperser, sans profit pour la science, entre vingt musées de l'étranger. Ce déplorable dépècement d'une collection unique au monde empêchera longtemps encore les égyptologues d'étudier la suite complète des cercueils des grands prêtres. En tous cas, ils auront désormais à leur disposition les quatre-vingts exemplaires laissés à l'Égypte, avec tout le luxe de reproductions et de renseignements que l'on peut attendre d'un excellent catalogue.

L'examen de la bibliographie montre, en effet, que nous n'avions jusqu'ici que des notices provisoires : la liste dressée par DARESSY — celle levée par BOURIANT ne parut jamais — la brève étude que leur consacra VIREY dans son *Musée de Gizèh*, et les notices descriptives publiées par MASPERO dans les éditions successives de son *Guide au Musée du Caire*. Ni ces généralités, ni ces notes sommaires relatives à une trentaine de sarcophages ne pouvaient suffire pour l'étude complète des diverses questions que soulève le Grand Pontificat d'Amon. Elles soulignaient seulement leur importance. L'inventaire minutieux du mobilier funéraire des grands prêtres n'est pas simplement le catalogue d'une série ajouté à cinquante déjà parus. L'archéologie l'attend pour fixer l'histoire de la technique et de l'iconographie dans les ateliers thébains; les études religieuses en espèrent beaucoup pour tenter de réédifier, dans une large mesure, les données de la théologie d'Amon à cette époque si intéressante; elles comptent reconstituer aussi un des livres les plus importants, dont les fragments sont dispersés sur les parois des différents cercueils; enfin l'histoire espère y trouver les renseignements nécessaires pour connaître dans le détail, l'organisation et la hiérarchie compliquées de cette énorme armée sacerdotale que fut la prêtrise d'Amon Râ. Nous ignorons trop encore ce que furent au juste ces « pères divins » ces *hosi*, ces *nofirou* dans le sacerdoce masculin, ces *kamait*, ces *hosit* et ces *khenritou*, ou ces prophétesses de Maut des dignités féminines. La série infinie des grades et fonctions : *purs*,

esclaves du dieu, lecteurs, supérieurs « des secrets du ciel », ouvriers des portes « du ciel de Karnak », etc., ne peut avoir sa valeur exacte que par le relevé intégral et par la comparaison de tous les documents. Je crois que l'on peut assurer que l'on en tirera, pour l'histoire des religions, des résultats très au-dessus de renseignements purement locaux. Enfin, pour l'histoire même de Thèbes — et M. CHASSINAT nous donnera sans doute à la fin de l'ouvrage les index ou les répertoires onomastiques nécessaires, — le groupement des familles et le classement des généalogies présentera un intérêt considérable pour l'hérédité des fonctions, comme pour l'étude des classes sociales ou des institutions.

La première partie du catalogue actuel n'est — et ne doit être jusqu'à nouvel ordre — qu'une « description raisonnée » des matériaux. Provisoirement, c'est donc aux notices précitées de VIREY et de MASPERO qu'il conviendra de se reporter pour ce qui a trait à l'historique de la découverte, aux généralités sur la technique des cercueils ou à ce que nous savons de l'histoire du Pontificat d'Amon. Le présent fascicule, inventorie une vingtaine de caisses, encore munies ou non de leurs couvercles, dix « planchettes de momie » et cinq couvercles de cercueil isolés : en tout 29 numéros. Comme on le constate dès la simple lecture de l'intitulé des monuments, l'appareil canonique complet — un double cercueil et une planchette de momie pour chaque défunt, — ne nous est pour ainsi dire jamais parvenu intégralement pour aucun d'eux, et un examen sommaire nous atteste que les usurpations de sarcophages étaient pour ainsi dire de règle en ces familles sacerdotales : tant tous ceux que voici ont été repris, retravaillés et démarqués au profit de nouveaux venus.

J'essaierai de dire par la suite, et comme il convient, la façon excellente dont la description a été faite, avec clarté et avec minutie. Quant aux remarques générales à tirer de l'examen de ces documents, on ne peut guère songer à les dégager sur le vu d'un fascicule unique. Tout au plus quelques-unes d'entre elles s'ébauchent-elles, dès maintenant, à première vue de ces quelques pages et de ces quelques planches, par la constance des répétitions ou par la prépondérance marquée de certains traits. Ainsi, la décoration — autant au moins qu'il est permis d'en juger après une vingtaine de cercueils, — paraît obéir manifestement à certaines lois de répartition, dictées par des raisons d'ordre dogmatique. Les fonds des caisses, par exemple, adoptent, presque en règle, deux symboles principaux : ou la légende de l'Amentit sur le signe de Noubi, ou le Didou de Mendès entre Isis et Nephtys ; l'icono-

graphie intérieure du chevet, quoique d'aspect plus capricieux, montre la prépondérance très nette de la donnée de l' « âme-oiseau ». Le fait d'avoir, en neuf cas sur quatorze, la vignette de la Vache sortant du souterrain de Montouhatep à Deir-el-Bahri est un fait intéressant pour la connaissance des croyances funéraires prédominantes dans le monde sacerdotal de la XXI^e dynastie. Certaines variantes (cf. fig. 34, Manou sortant de la montagne) ont aussi plus qu'une valeur de simple curiosité. Enfin, — et l'étude de deux ou trois fascicules est nécessaire auparavant — le classement de ces thèmes par famille, donnera, par les équivalences ou par les variantes, des résultats importants, soit pour l'iconographie, soit pour le schéma de l'évolution religieuse accomplie durant la prédominance des grands-prêtres à Thèbes.

Ce ne sont là que remarques à titre d'exemple, et non point du tout une énumération. Les XIV planches donnent les dispositifs et les caractéristiques les plus notables. Elles ont été complétées, partout où il était nécessaire, par une abondante illustration dans le texte même. Nous avons en main un excellent instrument de travail.

GEORGE FOUCART.

A. VAN HOONACKER. — **Les douze petits prophètes** traduits et commentés (*Études bibliques*). — Paris, Gabalda (Lecoffre), 1908, xxiii-759 pages.

M. van Hoonacker, professeur à l'université de Louvain, est avantageusement connu depuis longtemps dans le monde savant par ses travaux originaux sur l'époque d'Esdras. Aussi est-ce dans les dispositions les plus sympathiques et avec l'espérance de trouver des aperçus nouveaux et hardis que je me suis mis à étudier le gros volume qu'il vient de publier sur les Petits Prophètes.

Ma première impression, je dois l'avouer, a été celle de la déception. Ayant commencé ma lecture par les pages consacrées à Amos et à Osée, à Michée, à Sophonie et à Habaquq, je ne trouvai guère (réserves faites pour la restitution du texte, sur laquelle nous reviendrons) que la défense des idées traditionnelles, même sur les points où les travaux critiques du dernier siècle semblent avoir apporté la preuve que ces anciennes positions sont intenables.

On pouvait dès lors se demander si M. van Hoonacker était un de ces théologiens pour qui les décisions de la commission biblique pontificale sont le dernier mot de la science authentique, érudits qui peuvent être utiles à consulter dans le domaine de la critique du texte, où ils ont les coudées franches, mais dont, en matière de « haute critique », il est superflu même de discuter les vues, puisque, sur ce terrain, les conclusions leur sont dictées d'avance par la tradition de l'Église.

Il serait injuste cependant de ranger M. van Hoonacker dans cette catégorie. On s'en convainc lorsqu'on fait de son livre une lecture plus complète.

S'il défend l'authenticité intégrale (sauf quelques gloses) de presque tous les ouvrages contenus dans le recueil des douze prophètes, y compris ceux de Michée, de Habacuc, de Sophonie, et même celui de Zacharie, il y en a un qu'il croit, avec beaucoup de critiques modernes, avoir été augmenté d'un long morceau de provenance étrangère : c'est le livre de Nahum. On reconnaît, en tête de cet oracle contre Ninive, des traces d'*alphabétisme*, c'est-à-dire les restes d'un acrostiche composé sur les lettres de l'alphabet. M. van Hoonacker estime même que l'on peut restituer ce psaume alphabétique au complet. Il fait pour cela subir au texte un traitement d'une extrême violence : corrections, additions, éliminations. Sa reconstitution, comme celles qu'ont tentées MM. Bickell et Gunkel, me paraît plus ingénieuse que satisfaisante. Mais cet exemple montre que M. van Hoonacker ne se croit pas obligé par principe à attribuer chacun des écrits sacrés dans son entier à l'auteur auquel il est rapporté par son titre.

Il indique ailleurs, en passant, qu'il place la composition du chapitre 53 d'Ésaïe pendant l'exil (p. 654).

Il se sépare encore de la tradition lorsqu'il admet que le livre de Joël a été écrit aux environs de l'an 400 et celui d'Abdias vers l'an 500.

Sans le dire explicitement, il repousse l'historicité du récit contenu dans le livre de Jonas. Il y voit, avec toute la critique moderne, une parabole, un conte moral, destiné à mettre en lumière quelques leçons qui comptent, du reste, parmi les plus hautes que renferme l'Ancien Testament tout entier. M. van Hoonacker a éprouvé évidemment quelque embarras pour présenter cette thèse peu conforme à la tradition. Après avoir déclaré que « le livre de Jonas a été depuis longtemps et est encore de la part de quelques-uns l'objet de critiques inconsidérées », il énumère fort longuement les invraisemblances et les impossi-

bilités que l'on y a relevées. Puis il conclut, montrant par là qu'il admet pour son propre compte que ces critiques portent contre l'*historicité* du récit : « d'une manière générale les faits ou circonstances que l'on signale ainsi à l'attention, ne peuvent servir qu'à mettre en lumière le point de vue didactique ou moral auquel l'auteur s'est tenu pour composer son récit » (p. 316).

A ceux qui lui objecteraient que Jésus a fait allusion à l'histoire de Jonas¹, que, par conséquent, la réalité de cette histoire ne saurait faire de doute pour un croyant, il répond en montrant, par une série d'exemples dont quelques-uns sont probants, « que le langage ordinaire emprunte souvent, à des écrits dont le caractère non historique est reconnu de tous, des termes qu'il présente sous forme d'énonciation absolue, mais dont la valeur idéale est sous-entendue et supposée ». Ainsi, « lorsque dans ses prières liturgiques pour le défunt, l'Église demande « *ut cum Lazaro quondam paupere aeternam habeat requiem* », elle n'entend pas se prononcer sur la question de savoir si la parabole du mauvais riche est à prendre ou non comme une histoire au sens strict ; Lazare figure là comme un type littéraire, non pas comme un type historique » (p. 322-323). « On doit se garder avec le plus grand soin de confondre l'interprétation traditionnelle dont notre livre a pu être l'objet à partir de telle ou telle époque, avec la *tradition dogmatique* qui est l'écho de l'enseignement de l'Église touchant les vérités révélées dont le dépôt lui a été confié. Oublier cette distinction, ce serait compromettre l'autorité de la tradition dogmatique » (p. 325).

Ces lignes montrent que, *en principe*, M. van Hoonacker se sent libre vis à vis de la tradition exégétique de l'Église, et se place sur le terrain de la critique purement objective. On est d'autant plus fondé à regretter que l'auteur n'ait pas plus souvent, *en pratique*, fait usage de cette liberté. Il a, dans son introduction, une phrase significative : « En l'absence d'arguments précis » (et, sur le terrain de l'histoire, qui est une « pauvre petite science conjecturale », comme disait Renan, non une science mathématique, on peut toujours trouver que les arguments manquent de précision), « en l'absence d'arguments précis, nous préférons nous exposer à nous tromper avec la tradition littéraire, si sujette à caution fût-elle, que nous exposer à nous tromper contre elle » (p. xi).

1) Matth. 12, 39-41 ; Luc 11, 29-32.

Quelques exemples suffiront pour caractériser l'excessive réserve de la critique de notre exégète.

Amos, d'après lui, n'a pas entendu déprécier le culte sacrificiel en général, mais seulement le culte tel qu'on le célébrait de son temps dans l'Israël du Nord, avec des dispositions morales mauvaises et en y mêlant des pratiques idolâtriques. C'est méconnaître la puissante originalité d'Amos, qui considérait le culte sacrificiel comme inutile, même à un peuple fidèle (5, 25).

M. van Hoonacker affadit, de même, l'audacieuse prédication d'Osée en affirmant que, d'après ce prophète, « c'est à tort qu'il (le peuple) espérait fléchir son Dieu *uniquement*¹ par des sacrifices ». Osée, bien plus hardi, fait dire à Yahvéh : « Je veux l'amour, *et non* les sacrifices » (6, 6). D'après M. van Hoonacker, Osée en appelle implicitement à la Loi et condamne la multiplicité des autels.

L'auteur défend l'authenticité du livre de Michée tout entier, à la seule exception de deux courtes gloses (4, 10 et 5, 4-5^a). Les chapitres 6 et 7 forment, selon lui, un discours suivi, prononcé par Michée à propos de la ruine de *Samarie* (722), et non une série de morceaux détachés annonçant ou supposant la ruine de *Jérusalem*. Cette défense de l'authenticité des ch. 6 et 7 est ingénieuse, mais peu convaincante. Elle ne fait pas disparaître la différence d'accent que présentent avec les parties sûrement authentiques du livre le premier et le dernier des quatre morceaux dont se composent ces deux chapitres (6, 1-8 ; 7, 7-20). De plus, dans le 3^e de ces fragments, le châtement est expressément présenté comme *à venir* (7, 4). C'est ce que suppose aussi le plaidoyer de Yahvéh dans le premier morceau (6, 3-5) : Yahvéh y rappelle qu'il n'a fait que du bien à son peuple ; comment pourrait-il parler ainsi s'il s'adressait à Samarie au moment même où il l'accablait du plus terrible châtement ? Dans le dernier morceau, enfin, la cité mise en scène par le prophète compte que son Dieu lui fera justice avec un ton de certitude absolue que l'on ne rencontre jamais en Israël avant l'exil, et qui devait être, au contraire, un des traits caractéristiques de la mentalité religieuse du judaïsme postexilique.

La détermination de l'âge du livre de Habacuc présente une grave difficulté : on trouve entremêlées dans ce petit ouvrage une prédiction de la venue des conquérants chaldéens (1, 5-10) et des plaintes amères suscitées, semble-t-il, par l'oppression que font peser sur le monde ces

1) C'est nous qui soulignons.

mêmes Chaldéens. Les critiques ont émis les hypothèses les plus variées pour résoudre cette énigme. M. van Hoonacker s'en tient à la solution traditionnelle : Habacuc a prononcé cet oracle *avant* l'invasion chaldéenne (entre 605 et 600) : si le prophète se plaint de l'oppression babylonienne alors qu'elle ne s'était pas encore fait sentir, c'est parce qu'elle n'était que la continuation, facile à prévoir, du régime imposé depuis des siècles par l'Assyrie et l'Égypte. On peut, sans se montrer très exigeant, trouver cette explication peu satisfaisante. M. van Hoonacker se borne à transposer la prédiction de la venue des Chaldéens (1, 5-11) avant le commencement des plaintes (1, 2 ss.); ce qui n'atténue en rien la difficulté principale.

Dans les introductions très étendues aux livres d'Aggée et de Zacharie, l'auteur s'attache à défendre, non seulement — ce qui est fort naturel et très intéressant — ses vues particulières sur la chronologie de l'époque d'Esdras, mais aussi une thèse, plus conforme à la dogmatique traditionnelle qu'à l'histoire, sur les espérances messianiques des deux prophètes du retour. Il ne veut pas qu'Aggée et Zacharie aient reconnu en Zorobabel le Messie, mais seulement un précurseur du Messie.

Voici quelques-uns de ses arguments : « Jamais les deux prophètes ne promettent à Zorobabel un règne universel sur tous les peuples; cette universalité est pourtant un des traits caractéristiques du règne messianique décrit par les prophètes; les temps messianiques, ainsi caractérisés, sont prédits par Zacharie lui-même comme *futurs*, 8, 20 ss... L'attente messianique n'est pas conçue comme devant être comblée dans un bref délai » (p. 659).

Pour montrer la faiblesse de cet argument il suffit de rappeler l'exemple de Jésus : ses disciples, les foules galiléennes l'ont salué comme le Messie tout en attendant *de l'avenir* la réalisation de sa gloire royale et l'établissement de son empire universel; de ce que la majesté du souverain messianique n'a pas encore été manifestée, il ne suit pas que le Messie ne puisse pas déjà être là et être désigné nommément par un prophète, comme Jésus l'a été, d'après les évangiles, par Jean-Baptiste. Les objections de M. van Hoonacker se heurtent, du reste, à un fait qu'il est obligé de reconnaître, bien qu'il s'efforce d'en atténuer la portée. C'est qu'Aggée et Zacharie ont donné à Zorobabel, sans aucune restriction, les titres traditionnels du roi-messie.

Signalons encore l'étrange argument que l'auteur croit pouvoir tirer du livre de Malachie contre la date récente (444 environ) que la plupart

des critiques modernes, depuis Graf et Wellhausen, assignent à l'apparition officielle du Code Sacerdotal. Il reconnaît très franchement que « ce n'est pas au Code Sacerdotal, mais au Deutéronome que Malachie se rattache ». Il semblerait naturel d'inférer de là que le Code Sacerdotal était encore inconnu, ou tout au moins n'avait pas encore force de loi à Jérusalem au temps de Malachie. M. van Hoonacker en tire la conclusion opposée. « S'il était vrai, dit-il, que ce code, après une préparation qui dura environ 130. ans, fut promulgué vers l'an 440, il serait inconcevable qu'un prophète exerçant son ministère vers l'an 450, eût, sur les institutions fondamentales du code en question, versé dans une ignorance complète et se fût tenu à cet égard au point de vue des institutions deutéronomiques » (p. 702).

M. van Hoonacker, on le voit, si pondéré qu'il soit d'ordinaire, n'est pas l'ennemi du paradoxe. Il trouve étonnant que Malachie, vivant vers 458, ait ignoré un code promulgué quelque 14 ans plus tard et qui, au moment où il écrivait, n'avait probablement pas encore été apporté à Jérusalem. Et il lui semble, au contraire, tout naturel que ce prophète ait ignoré les institutions sacerdotales, si elles étaient depuis longtemps prescrites par la loi officielle. Pour justifier ces conclusions inattendues, notre critique raisonne ainsi : Si le Code Sacerdotal est du v^e siècle, les innovations qu'il a apportées étaient certainement dans l'air au temps de Malachie ; et l'on devrait en sentir quelque chose dans le livre de ce prophète. — Soit ; mais le voisinage du Code Sacerdotal se fait sentir, en effet, dans *l'esprit* ritualiste dont est imprégné le livre de Malachie. Et c'est même ce qui rend son témoignage encore plus décisif contre la thèse de M. van Hoonacker : voici un homme qui a les mêmes préoccupations, qui pense avec les mêmes catégories que les auteurs du Code Sacerdotal, et qui cependant ignore les institutions de ce code : n'y a-t-il pas là une présomption singulièrement forte contre l'existence de la législation sacerdotale comme loi officielle au temps de Malachie ?

Si M. van Hoonacker montre trop souvent une répugnance, injustifiée selon nous, à s'écarter des vues traditionnelles sur l'âge ou l'unité des livres bibliques, il fait preuve, au contraire, d'une grande indépendance, d'une réelle originalité, d'un sens critique très aiguisé, lorsqu'il s'agit d'interpréter ou de restituer le texte, si profondément altéré en maints endroits, des ouvrages prophétiques. C'est là qu'est la haute valeur de son travail. Le commentaire, un peu prolixe, abonde en remarques judicieuses. L'auteur propose un grand nombre de corrections nouvelles, aventureuses parfois, mais toujours intéressantes,

suggestives. Il utilise avec une remarquable ingéniosité les données des divers témoins du texte.

J'en citerai deux exemples seulement.

Dans Osée 9, 13, au lieu du texte masorétique qui n'offre pas de sens, M. van Hoonacker propose de lire : « De même que la biche a ses petits traités comme gibier (*Ka'ašer 'ayyelet lešayid šātou lāh bāneyhā*), ainsi Ephraïm doit produire pour le carnage ses enfants ». A part la substitution de « carnage » (*hereg*) à « meurtrier » (*hórég*), qui me semble inutile, cette correction me paraît s'imposer. J'ai eu d'autant plus de plaisir à la rencontrer dans le livre du professeur de Louvain que j'étais de mon côté arrivé à la même conjecture et l'avais émise dans un cours dès 1898. Je traduirais : « Comme une biche dont on a pris les petits comme gibier, Ephraïm aussi aura à faire sortir ses fils pour les livrer au meurtrier ».

Le verset 11 du 1^{er} chapitre de Habaquq est, de l'aveu général, profondément altéré. Voici comment M. van Hoonacker le rétablit : « Puis l'ouragan change de direction et passe. — Je vais déposer ma plainte à l'adresse de mon Dieu » (*'dšm hokehi l'elohay*). L'interprétation de la première partie du verset n'est pas heureuse : si l'ouragan chaldéen est parti dans une autre direction, pourquoi le prophète se plaindrait-il ? La restitution proposée pour la seconde moitié du verset est, au contraire, extrêmement séduisante : nous aurions ici l'introduction de cette plainte (*tókahat*) à laquelle le prophète somme ensuite Yahvéh de répondre (2, 1). Je me demande même si la première partie de notre verset ne renfermait pas originairement la même pensée sous une forme parallèle, peut-être : « alors mon esprit fut affligé (en méditant l'ancien oracle annonçant les conquêtes chaldéennes, 1, 5-10) et j'exposai (mes griefs) »¹.

En ce qui concerne l'emploi de la métrique et de la strophique pour la restauration des textes prophétiques, notre critique professe une sage réserve. « Les résultats obtenus jusqu'ici ou que l'on peut espérer obtenir dans l'état actuel des moyens d'investigation, sont trop incertains pour que l'on soit autorisé à faire d'une théorie quelconque sur la strophique hébraïque la base d'une appréciation critique du texte ». Il s'est donc abstenu de diviser sa version en strophes, même quand il croit l'existence de ces groupements poétiques assurée.

1) 'Az *hālāh rouhi wā'e'erók wā'dšm* etc...; 'arak terme juridique, employé seul Job 37, 19; Ps. 40, 6; avec le Es. 44, 7.

Il a même renoncé à marquer extérieurement la division en vers¹. C'est montrer une prudence exagérée. Car il est manifeste que les prophètes ont, en règle générale, observé la loi du parallélisme, que, par conséquent, leurs discours étaient versifiés.

« Notre version, dit l'auteur, n'a pas de prétentions littéraires. Elle ne vise qu'à rendre aussi exactement que possible l'original hébreu, comme une exposition continue des conclusions du commentaire » (p. XII). Sans avoir de prétentions littéraires, l'auteur aurait pu, semble-t-il, facilement éviter les négligences de style qui abondent dans sa traduction. Je prends quelques phrases au hasard. « Perdrai-je de vue... l'exécrable *épha* étique? Vais-je absoudre malgré les ba'ances iniques et la poche à faux poids? Parce que ses richards furent pleins d'injustice, etc... » (Michée 6, 10-12). « Misère de moi! Car je suis comme qui ferait la cueillette des fruits à l'époque des grappillons laissés par la vendange; il n'y a plus de raisin à manger! Mon âme aspire à la primeur! » (Michée 7, 1). « J'extirperai les images sculptées d'en ton milieu » (Nah. 1, 14). « Je ferai justice en ce jour contre tous ceux qui trottinent sur le seuil ». (Soph. 1, 9 : il s'agit, d'après M. van Hoonacker, des courtisans qui se tenaient à l'entrée du palais royal et circonvenaient les solliciteurs).

Je ne peux pas terminer ce compte rendu sans rendre hommage à la somme considérable de travail que représente cet important commentaire, à l'abondance des renseignements que l'on y trouve, à la loyauté avec laquelle l'auteur reproduit et discute les opinions différentes de la sienne. Cet imposant volume est un instrument de travail qu'apprécieront ceux même qui ne pourront pas se rallier à toutes les conclusions de l'auteur. Il fait honneur à la science catholique de langue française.

ADOLPHE LODS.

J. EVANS THOMAS. — **The Old Testament in the Light of the Religion of Babylonia and Assyria**. Un vol. in-12 de VIII-174 pages. — London, A. and Ch. Black. 1909.

Le but de l'auteur est de donner un résumé des dernières décou-

1) Sauf pour de courtes sentences comme Amos 5, 2; Michée 2, 4, et pour les trois psaumes Jonas 2, 3-10; Nah. 1, 2-2, 3; Hab. 3.

vertes faites en Babylonie et en Assyrie, et de montrer que les législateurs, les poètes et les prophètes d'Israël ont eu beaucoup d'idées religieuses et d'expériences en commun avec les habitants des bords de l'Euphrate et du Tigre.

M. Thomas note rapidement l'importance des inscriptions cunéiformes pour l'étude de l'Ancien Testament et donne un très bref résumé de l'histoire assyro-babylonienne. Il passe ensuite en revue la littérature religieuse de Babylone et Ninive, et celle d'Israël, en s'attachant plus spécialement aux récits babyloniens et juifs de la création ; il note les différentes traditions et marque les divergences et les ressemblances. La notion du *sabbat*, des *kerubim* et des mauvais esprits forme un très court chapitre. Le récit babylonien du déluge est rapidement analysé, puis comparé au récit biblique. M. Thomas résume ensuite les renseignements contenus dans le chapitre X de la Genèse ; les données chronologiques fournies par les textes cunéiformes, comparées au système chronologique de l'Ancien Testament ; le récit de la Tour de Babel ; l'histoire d'Abraham à Joseph et les dates du Livre des Rois. Il analyse le code d'Hammourabi et le compare à la législation mosaïque. Un chapitre sur le temple de Jérusalem et les peuples babyloniens contient quelques renseignements sur les rites et les sacrifices ; l'auteur donne enfin quelques extraits de la littérature religieuse babylonienne, hymnes, prières, psaumes pénitentiels ; un chapitre sur les rapports entre l'archéologie et le « Higher Criticism » termine le volume.

Ce petit livre, d'une lecture facile, s'adresse surtout au grand public anglais ; il est une œuvre de vulgarisation essentiellement littéraire, je veux dire que les renseignements de l'auteur sont beaucoup moins puisés dans ses connaissances propres, qu'il ne fait appel aux travaux des orientalistes, parmi lesquels seuls sont cités les travaux d'Anglais et de quelques Allemands (d'ailleurs traduits en anglais). L'auteur ne cherche pas à le cacher, car les extraits, mis en évidence, de travaux pour la plupart connus forment la plus grande partie de son travail. Il n'y a donc rien de proprement personnel dans cette étude ; on reconnaîtra facilement néanmoins que l'auteur a choisi judicieusement ses garants et que ses conclusions sont modérées, éloignées à la fois d'une orthodoxie outrancière et d'un babylonisme excessif.

ET. COMBE.

GEORG JACOB. — **Die Bektaschijje in ihrem Verhältniss zu verwandten Erscheinungen.** Munich, 1909, in-4, 53 p. et 2 planches.

On connaît généralement les Bektachyeh par la tradition qui attribue au fondateur de cet ordre une part importante dans la création de la milice des janissaires. Mais, en réalité, il s'agit d'une secte musulmane qu'on peut considérer comme hétérodoxe, car si ses relations avec celle des Qyzylbach¹ ne sont pas absolument prouvées, elle est certainement en rapport avec les Horoufis² et aussi avec les Yezidis³ et les Noçairis⁴ sans se confondre avec eux.

La littérature qui concerne les Bektachyeh est peu considérable et en très grande partie manuscrite. D'un autre côté, les derviches de cet ordre qui existent à Constantinople dissimulent soigneusement leur qualité et l'accès de leur maison-mère située en Lycie est très difficile. On voit à quelles difficultés s'est heurté M. Jacob pour arriver à nous donner la monographie qu'il publie aujourd'hui. Après avoir exposé leur histoire depuis le milieu du xv^e siècle, époque où ils sont mentionnés pour la première fois et énuméré avec des remarques la liste des supérieurs, depuis Hadji Bektach, mort en 738 de l'hégire (1337-1338 de J.-C.) jusqu'à Khizir Lalè Sultan à la fin du xix^e, l'auteur étudie le christianisme dissimulé qui se manifeste çà et là dans l'islam, puis les rapports sympathiques qui existent entre le christianisme et les Bektachyeh, les éléments chiites, gnostiques et païens qui se révèlent chez

1) Cf. Grenard, *Une secte religieuse d'Asie Mineure, les Kyzylbach*, *Journal asiatique*, mai-juin 1904.

2) Cf. G. Browne, *Further notes on the literature of the Hurufi*, *Journal of the Royal asiatic Society* 1907, 3^e fasc. M. C. Huart vient de publier dans le *Gibb memorial* (t. IX) les textes persans relatifs à la secte des Houroufis avec une traduction et des notes. Leyden, 1909, in-8°.

3) Cf. J. Ménant, *Les Yezidis*, Paris, 1892, in-12 ; Spiro, *Les Yezidis*, *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, t. XII, 1900, p. 275-300. Le P. Lammens, *Études de Géographie et d'Ethnographie orientales. Le massif du Gabal Sim'an et les Yézidis de Syrie. Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth, 1907, t. II, p. 396-394 et les auteurs cités.

4) Cf. R. Dussaud, *Histoire et religion des Noçairis*, Paris, 1900, in-8°, le P. Lammens, *Notes de géographie syrienne*, § 4, *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph*, t. I. Beyrouth, 1906, p. 271-283.

ces derniers, en sorte que, la question posée, nous nous trouvons en présence d'une secte musulmane fortement mélangée d'éléments étrangers, ou d'une secte chrétienne dégénérée, ou enfin d'un syncrétisme de divers religions.

Le mémoire de M. Jacob, composé avec le plus grand soin et une entière connaissance du sujet, aidera à résoudre ce problème quand nous aurons sous les yeux tous les documents nécessaires.

RENÉ BASSET.

BECKER. — **Ist der Islam ein Gefähr für unsere Kolonien?**

(Extrait de la *Kolonial Rundschau*, mai 1909, in-8, p. 266-293.)

L'Allemagne possédant des colonies où se trouvent des Musulmans, s'est vue dans la nécessité d'étudier l'islam au point de vue pratique et la première question qui s'est posée, a été de savoir s'il constitue un danger pour ses colonies. C'est le sujet de la présente étude de M. Becker qui avait pour la traiter toute la compétence nécessaire. Il l'a examinée à trois points de vue :

L'idée d'état musulman est-elle un danger politique pour la domination allemande?

La religion musulmane est-elle un danger pour le christianisme dans le domaine du protectorat allemand?

La civilisation musulmane est-elle un danger pour l'expansion de la civilisation européenne?

Après avoir examiné les éléments d'union et aussi de dissolution que contient l'islam, il estime qu'en raison de la différence des races, le panislamisme n'est pas à craindre en politique bien qu'on ait une tendance à considérer le sultan de Constantinople comme un Khalife. Il signale à ce propos (p. 272) l'erreur de Guillaume II qui salua dans Abdul Hamid II « le grand Khalife de plus de 200 millions de Musulmans » ; cependant, on ne peut contester que des efforts aient été faits dans ce sens, mais la récente révolution a heureusement mis fin pour quelque temps à ces tentatives. Le danger a existé ; il a été écarté. Pour ce qui est du fanatisme musulman, il le considère comme moins à craindre dans l'Est que dans l'Ouest de l'Afrique où il peut se manifester à chaque instant par l'apparition d'un Mahdi, comme il y en a eu récemment dans la Kameroun. Plus la population chez laquelle se

manifeste un prétendu Mahdi est ignorante — et c'est le cas chez les noirs — plus il a de chances de succès. Il rappelle à ce sujet l'histoire de la lettre apocryphe du Prophète apportée en 1908 de Médine dans le sud de l'Afrique orientale allemande par un certain Cheïkh Ahmed et qui, dès 1884, avait été l'objet d'un article de M. Snouck Hurgronje : on la trouvait déjà dans les Indes hollandaises antérieurement à cette date. Au sujet de l'extension de l'islam dans l'intérieur de l'Afrique, il fait remarquer qu'elle est due à la paix établie par les différentes puissances européennes qui se sont partagé ce continent (il y a eu cependant antérieurement des conversions forcées, témoin les empires établis par Othman Dan Fodio et plus tard par Samory). L'islam est un danger pour l'extension du christianisme, mais le gouvernement n'y peut rien changer : en tout cas, il n'en est pas un pour la civilisation. Il y aurait à établir une distinction entre l'islam des hautes classes cultivées et l'islam des nègres fraîchement convertis et qui n'ont rien perdu de leur barbarie. Sa conclusion est qu'il faut exiger de tous les fonctionnaires de l'Est africain, du Togo et du Kameroun la connaissance entière de l'islam : par là on évitera tout danger pour l'islam et la civilisation.

Ce n'est pas seulement dans les colonies allemandes qu'on aura à mettre à profit ces indications et ces renseignements ; les colonies françaises de l'Afrique du Nord, et de l'Afrique occidentale et centrale pourront les utiliser.

RENÉ BASSET.

Mélanges de la Faculté orientale (Beyrouth), t. III, fasc. II.

Un vol. in-4 de 336 + 121 pages. — Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1909.

La variété et la solidité des études contenues dans ce gros fascicule témoignent que la Faculté orientale de Beyrouth poursuit avec succès son œuvre scientifique. Nous insisterons sur les mémoires qui intéressent l'histoire des religions.

Le P. LAMMENS traite des *Inscriptions arabes du Tabor* remontant à l'époque des Croisades.

Les PP. J. KHALIL et L. RONZEVALLÉ publient le texte et la traduction d'un traité religieux druze encore inédit : *L'épître dite constantinienne, envoyée à Constantin roi de la chrétienté*. D'après la date (23 mars 1028), il s'agit de l'empereur Constantin VIII (al. IX), mort le

12 novembre 1028. L'édition est fondée sur un manuscrit appartenant à l'Université Saint-Joseph, mais on connaît d'autres copies que l'éloignement n'a pas permis d'utiliser. La valeur lexicographique de ce traité est d'ailleurs très faible. Silvestre de Sacy a donné de bonnes raisons pour l'attribuer au grand chaikh Moqtana, appelé communément Behâ ed-Dîn. C'est un habile réquisitoire contre les chrétiens; l'auteur, très au fait des livres du Nouveau Testament et de la liturgie, cherche à démontrer que les chrétiens ont dénaturé la vraie doctrine du Messie : il n'hésite pas à travestir les textes qu'il cite. Les éditeurs remarquent qu'« à une époque où l'histoire des religions et la mentalité de leurs fondateurs sont si minutieusement étudiées, il est intéressant de faire un peu de lumière sur une religion qui a toujours passé pour une énigme, et de livrer au public des écrits religieux restés obstinément confinés dans les fonds de bibliothèques ».

Le P. R. MOUTERDE donne des *Notes épigraphiques* dans lesquelles on relève une nouvelle dédicace à *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almar-codi)* trouvée à Dair el-Qal'a, sanctuaire de ce dieu près Beyrouth.

Le P. L. CHEIKHO édite, d'après l'unique manuscrit conservé à Leyde, *La Hamdsa de Buhturi*, anthologie poétique composée par al-Buhturi, poète arabe du IX^e siècle de notre ère.

Le P. L. JALABERT, dont l'activité s'exerce si heureusement sur l'épigraphie gréco-romaine de Syrie, rend compte avec sa méthode précise des *Deux Missions archéologiques américaines en Syrie*, organisées par l'université de Princeton. Les textes chrétiens, grâce aux ingénieuses conjectures de leur éditeur, M. Prentice, fournissent quelques renseignements précieux. Ils ne nous offrent pas seulement des légendes pieuses, mais des fragments de la liturgie usitée entre le III^e et le VII^e siècle dans les églises syriennes. Il est impossible jusqu'ici de fixer le rituel auquel ils appartiennent. « Tout ce qu'on peut dire, remarque le P. Jalabert, c'est qu'il ressemblait davantage à la liturgie de saint Jacques ou à celle de saint Basile, dans leur forme actuelle, qu'à aucune autre liturgie parvenue jusqu'à nous ». Une idée de M. Prentice, parfaitement juste à notre avis et singulièrement suggestive, c'est que tous ces textes gravés ou peints sur les linteaux des portes ou des fenêtres, à l'entrée des habitations particulières, des étables, des pressoirs, des boutiques, ont un but prophylactique et constituent des *apotropaia*. Le P. Jalabert concède qu'il y a pratique magique dans le cas où la formule l'indique clairement; il émet des doutes quand le contenu du texte n'implique pas nettement un tel usage, comme par exemple pour la

formule si fréquente : εἰς Θεὸς μόνος. Cependant, la pratique magique, ou si l'on veut la superstition, n'est pas obligatoirement définie par la formule même; elle résulte bien plutôt de l'usage qu'on fait de cette formule. Ici, il suffit de constater qu'elle est gravée sur le linteau, considéré comme réceptacle des forces magiques. Le P. Jalabert en rapproche lui-même l'usage de la *mezoûza* chez les Juifs, et c'est tout dire. S'il subsistait une incertitude, elle serait levée par un texte de Cappadoce où l'emploi prophylactique de la formule ἅγιος ὁ θεός est nettement exprimé¹. A vrai dire, les explications de M. Prentice et du P. Jalabert sont justes en un sens, mais incomplètes; la vertu de ces formules toujours accompagnées de la croix ou du chrisme est autrement active. Elles ont pour effet de chasser les démons qui voudraient s'installer dans la porte, elles préservent du mauvais œil et elles attirent sur la demeure les bénédictions célestes. C'est la pure doctrine catholique : « Le signe de la Croix, quand il est fait avec foi, chasse les démons, dissipe les tentations et attire les bénédictions de Dieu sur nous et sur nos actions »².

Parmi les compléments que le P. Jalabert apporte aux lectures et au commentaire des textes publiés par l'expédition américaine, citons les observations sur le droit d'asile attaché à certains sanctuaires chrétiens, sur la dédicace à Zeus Bômos, sur les noms portés par Apamée, sur la trilingue de Zébed.

Le P. Séb. RONZEVALLÉ, dont le zèle archéologique ne se dément pas, publie d'intéressantes *Notes et études d'archéologie orientale*. D'abord un monument, provenant des environs de Tyr et entré depuis peu au Louvre, un « trône d'Astarté » dont la dédicace offre matière à controverse. Pour ne pas mériter le reproche que l'auteur adresse (p. 774 note 2) aux « historiens des religions orientales », nous devons entrer dans quelque détail. A l'intérieur du trône vide et contre le dossier, sont sculptées en bas-relief deux stèles sur chacune desquelles se profile une figure : on y reconnaît, généralement, la déesse et le dédicant. Mais n'est-il pas étrange que le dédicant soit mis sur le même pied que la déesse, et plus étrange encore qu'aucun attribut caractéristique ne signale la divinité ? Les deux personnages sont à tel point identiques de costume et d'attitude, une main levée et l'autre tenant un haut bâton, qu'on pourrait avancer sans trop

1) H. Grégoire, *Bullet. de corresp. hell.*, 1909, p. 69.

2) *Catéchisme du diocèse de Coutances*, 1863, p. 49.

de hardiesse qu'ils représentent le même individu — le dédicant — de profil à droite et de profil à gauche, ou tout au moins deux hommes — le dédicant et son père — plutôt que deux divinités. On concevrait alors la déesse comme reposant, en esprit, sur le siège, les personnages l'adorant de part et d'autre. Les trônes vides faisaient couramment partie du mobilier religieux : le Louvre possède un second exemplaire du même type provenant de la même région ; Lucien mentionne celui de Hiérapolis ; on en trouve gravés au revers des monnaies de différentes villes¹. Cela posé, comment faut-il comprendre le dédicace ? Le déchiffrement, dû aux efforts successifs du P. Ronzevalle et de M. Clermont-Ganneau paraît assuré comme il suit :

לרבותי לעשתרת אש בגו הקדש
אש לי אנך עבדאבסת בן בדבעל

M. Clermont-Ganneau a traduit : « *A ma Dame Astarté qui est à l'intérieur du sanctuaire qui m'appartient à moi, Abdoubast, fils de Bodba'al.* » La dernière lecture du P. Ronzevalle est : « *A ma maîtresse, Astarté, qui est dans l'ex-voto (c'est-à-dire, qui est figurée dans le dossier de l'objet saint) dont je suis l'auteur, moi, Abdoubast, fils de Bodba'al* ». La divergence la plus notable porte, somme toute, sur le sens attribué à *godech* : sanctuaire ou ex-voto. Nous penchons pour une construction grammaticale différente dans laquelle *godech* ne représenterait plus un objet ou une construction, mais qualifierait le terme *géwa* considéré comme substantif. De même qu'on dit *har haq-godech*, « la montagne sainte », nous aurions ici « le saint *géwa* », ce dernier terme ne pouvant guère désigner autre chose que le trône consacré. De plus, après *ech li* « qui est à moi » ou « qui est de moi », il faut, comme l'a reconnu M. Ledrain², mettre un point. L'absence de verbe contraint à former une phrase avec les quatre derniers mots : « c'est moi, un tel », phrase qui peut viser l'image du dédicant dans le fond du dossier. Ainsi, on aboutit à cette traduction littérale : « *A ma Dame Astarté,*

1) Laodicée de Syrie, peut-être Séleucie de Piérie ; cf. A. Dieudonné, *Rev. Numismatique*, 1909, p. 182. Les développements qu'on a donnés à l'étude de W. Reichel, *Ueber vorhellenische Götterkulte* (1897), dépassent souvent la mesure, en particulier le mémoire de Dibelius, *Die Lade Jahwes* (1906) dont les conclusions ne sont pas fondées.

2) Ledrain, *Revue d'assyriologie*, t. VII, p. 51 : « *A ma dame Astarté, au milieu du temple qui est à moi. Abdoubast, fils de Bodbaal.* »

qui est dans le trône saint, lequel est de moi. C'est moi Abdoubast, fils de Bodba'al ». Nous adoptons la notion de « présence réelle », mais plus particulièrement sur le siège consacré, notion que M. Clermont-Ganneau appliquait au sanctuaire en général et que combat vivement le P. Ronzevalle.

A la suite de cette étude, le savant archéologue publie un nouveau fragment de stèle funéraire araméenne trouvé à Nérab, près Alep, des tablettes égyptiennes, des photographies de la stèle d'Adloûn, une stèle hittite nouvelle trouvée près d'er-Restân (Aréthuse) entre Homs et Hama, une inscription chypriote, des monuments hittites d'Arslân-tépé dont un dieu tout à fait semblable au personnage du défilé de Karabel (Perrot, IV, p. 748) debout sur un cervidé et recevant une libation d'un personnage vêtu comme le prêtre-roi des reliefs de Yazili-Kaïa.

Enfin, le P. Paul PEETERS rapporte la légende de S. Barlaam du Mont Casius d'après un ms. arabe de la Faculté orientale.

Le volume se termine par un nombre important de comptes-rendus.

RENÉ DUSSAUD.

F. C. CONYBEARE. — **Myth, Magic and Morals.** — Londres, Watts, 1909; xviii-376 p. in-12; 4 sh. 6 d.

C'est une excellente étude sur les origines chrétiennes.

L'auteur n'a pas cru pouvoir caractériser autrement que par les mots de mythe et de magie certaines croyances et pratiques ici décrites, notamment la légende de la conception virginale, les rites du baptême et de l'eucharistie, l'importance attribuée aux exorcismes ou à l'usage des noms divins. Le lecteur est donc averti dès l'abord de la franchise quelque peu rude avec laquelle M. Conybeare entend traiter son sujet. Pour ne point user de circonlocutions, l'auteur, cependant, ne se départ habituellement pas du calme qui convient au savant. Il y a, dans ce livre, des boutades. Le chapitre sur Marcion n'est pas exempt de toute polémique philosophique. Mais, à parler en général, l'ouvrage se présente comme le fruit d'une érudition abondante et lucide, exposée dans cette langue rapide, au réalisme savoureux, que les écrivains anglais nous ont accoutumés à goûter.

M. C. est tellement éloigné d'être partial qu'il montre parfois à l'égard de la tradition chrétienne un peu trop de générosité. Outre les Épîtres

communément attribuées à Paul, — des réserves s'imposeraient, ce me semble, touchant la seconde aux Thessaloniens, — il rapporte encore à l'apôtre la paternité des Pastorales. Voici son raisonnement : les Pastorales forment un groupe indissoluble ; or, la seconde lettre à Timothée avoue le peu de fidélité que Paul rencontra parmi ses frères aux heures les plus critiques : on n'eût pas inventé cela. — Cette sorte d'argumentation est dangereuse. Schmiedel prouve ainsi l'authenticité du cri de désespoir du crucifié, ou de la sentence sur l'ignorance du Fils touchant le jour du jugement. Or, il s'en faut de beaucoup que ces paroles puissent être conservées à Jésus avec une certitude absolue ; la première des deux est peut-être authentique, mais qui oserait déterminer l'affirmer¹ ? Dans le cas qui nous occupe, l'inférence tirée par M. Conybeare est loin de contrebalancer la masse des raisons de langue, de date, de contenu qui militent contre l'attribution à Paul des Pastorales. — L'auteur n'est pas mieux inspiré lorsqu'il admet, avec Harnack, que le troisième évangéliste était un compagnon de Paul, ou applique au recueil des sentences du Seigneur ce que Papias entendait dire de notre évangile de Mathieu. Mais plutôt que de nous appesantir sur ces critiques, qui portent sur des points touchés incidemment par M. C., suivons la marche de son exposition. Nous n'aurons à faire, sur ses conclusions, aucune réserve importante.

Ce n'est pas à Paul qu'il faut demander beaucoup de renseignements sur le Jésus de l'histoire. Ne fait-il pas profession de ne connaître point le Christ selon la chair ? Il était nécessaire qu'il fixât les yeux sur son Christ idéal, et les détournât du prophète de Galilée, puisque Jésus avait défendu à ses disciples de prêcher en terre de Gentils ou même chez les Samaritains.

Des évangiles, le quatrième ne peut servir à l'historien des origines, le premier et le troisième sont des compilations où, avec mainte sentence empruntée à une autre source, entre presque toute la matière des récits de Marc. Ce plus ancien évangile, à son tour, est loin d'être original. Il a déjà des sources écrites. La liberté avec laquelle Luc et Mathieu traitent leurs documents nous éclaire sur les préoccupations d'édification, et non de critique, qui dominaient les évangélistes dans leurs rédactions. En dépit des prétentions de son prologue, Luc n'est pas plus jaloux de l'exactitude que les autres Synoptiques. Le récit de la Pentecôte, au livre des Actes, montre comme il a transformé en don des

1) Cf. Ps. XXII, 2.

langues un phénomène moins glorieux de glossolalie. Le document non-marcien des Synoptiques, présenté ici d'après la reconstruction de Harnack, se révèle comme très archaïque : l'horizon de Jésus y est tout palestinien ; le Baptiste déjà emprisonné ignore encore si Jésus est le Christ.

On ne peut pas écrire une vie de Jésus, poursuit M. C., parce qu'entre lui et nous s'interposent les préoccupations religieuses des premières générations chrétiennes, et, dès l'abord, les conceptions messianiques de Paul. Il reste acquis à l'histoire un assez petit nombre de traits. Jésus est né à Nazareth, de Joseph et de Marie, qui avaient d'autres enfants. Baptisé par Jean, il exorcisa avec succès et opéra beaucoup de guérisons, fruits de la foi. Ce n'est pas soudainement au baptême, mais progressivement que se forma dans l'esprit de Jésus, comme dans celui des disciples, la conviction qu'il serait le Christ (p. 32, 149). — Je ne crois pas, pour ma part, que cette opinion soit improbable. — La morale que Jésus a prêchée, préparation héroïque et désespérée à la fin prochaine d'un monde, ne saurait guère demeurer applicable dans une société organisée en vue de durer.

La seconde partie de l'ouvrage, qui commence au chapitre xi, est beaucoup plus originale que la première. L'étude consacrée au baptême de Jésus est particulièrement intéressante. L'auteur y explique le symbolisme de la colombe, son affinité avec le *Verbe*, le rôle joué par la *Bath Qôl*, ou voix divine, dans les légendes contemporaines, les progrès de la tradition qui firent dater la messianité de Jésus d'abord de sa résurrection, puis de son baptême, enfin de sa miraculeuse conception. Il est bien certain que pour Lactance encore, au commencement du iv^e siècle, et, vers le milieu du même siècle, pour le syriaque Aphraates, Jésus n'avait pas toujours été dieu. M. C. traduit le passage célèbre de l'apologiste latin. Il suffit d'en rappeler ici les lignes décisives : « Docuit [Christus] quod Deus unus sit, eumque solum coli oportere ; nec unquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret et unum assereret, induceret alium praeter unum... Propterea quia tam fidelis extitit... Dei nomen accepit » (*Div. Instit. l. IV, de ver. sap. et relig. c. XIV sub fine*).

La commémoration du baptême de Jésus fut fixée au 6 janvier par les disciples du gnostique égyptien Basilide ; c'était, il semble, précisément à cette date qu'avait lieu la fête païenne de la bénédiction du Nil. Tout le monde sait qu'en choisissant le 25 décembre pour la célébration de la Noël chrétienne, on la faisait coïncider avec la Noël plus ancienne de Mithra, *dies natalis invicti Solis*.

Je ne croirais pas que le verset d'Isaïe VII, 14, interprété à travers la traduction inexacte des Septante, fût véritablement le germe d'où serait sortie toute la légende de la conception virginale (p. 194). Mais l'expression trop large dont se sert ici l'auteur est un peu plus loin corrigée (p. 209). D'autre part, la naissance miraculeuse du Christ fut-elle inventée comme un compromis entre la réalité de l'histoire et l'idéalisation excessive que les Docètes faisaient subir à l'humanité de Jésus ? C'est ce qu'il est difficile d'affirmer. Là encore il faut reconnaître, sans doute, une des raisons du succès de la légende plutôt qu'une des causes de sa formation. Aussi bien est-ce ainsi que doit être probablement comprise la pensée de l'auteur (p. 228). Il insiste très sagement sur l'eucratisme chrétien de l'époque et le motif païen si répandu de la naissance extraordinaire des enfants divins. Outre les exemples si connus des Dioscures ou de Persée, de Platon, d'Alexandre et de César, l'auteur rappelle la croyance de l'époque à la fécondation par le vent de certaines femelles animales. Des Juifs contemporains de Philon admettaient aussi que Thamar, Sarah, Léa, Rébecca, Sophora avaient été rendues mères des œuvres mêmes de Iahvé. En Luc I, 35, M. C. rend ἐπισχιάζειν par « cacher » ; il l'entend d'une protection spéciale contre le danger que les femmes enceintes étaient censées courir de la part des démons. Ce n'est point, à mon sens, une explication bien naturelle, ni confirmée par le parallélisme que présente le verbe ἐπέρχεσθαι. — On lira avec profit un développement sur le rôle des sœurs, des συνεισάχται, compagnes de fidèles qui professaient ne les aimer que spirituellement, ou sur les risques auxquels Paul lui-même, proche, en cela, des Australiens Aruntas, croyait exposées les femmes qui ne cachaient pas leurs oreilles aux démons (p. 233).

En ce qui touche à l'eucharistie, M. C. fait un sérieux effort pour préciser comment Paul en vint à concevoir la communion des fidèles à la chair et au sang du Christ. Est-ce excès de richesse ? Ce chapitre souffre, comme plusieurs autres, d'une certaine dispersion, et il n'est pas toujours facile de condenser en quelques lignes l'exubérante pensée de l'auteur.

D'après la tradition la plus ancienne sur la dernière Cène, les paroles : « Ceci est mon corps, etc... » n'ont point dû être prononcées. Le récit de Paul, dans la Première aux Corinthiens, ne nous fait clairement connaître que la révélation qu'il eut à ce sujet, c'est-à-dire, en définitive, le résultat du travail d'élaboration qui s'opéra dans son esprit sur les données plus simples de la tradition. Les Païens et les Juifs, jus-

qu'aux communautés particulières des Esséniens et des Thérapeutes, avaient leurs repas sacrés. Païens et Juifs entraient en communion, par ces repas, avec l'être divin dont ils étaient les commensaux. Il était donc naturel que la cène des Chrétiens fût considérée comme établissant un lien tout particulier entre les fidèles et Jésus. Ils mangeaient ce pain, ils buvaient ce vin que Jésus lui-même avait mangé, avait bu, qu'il prenait encore avec eux, mystérieusement présent au milieu des frères que réunissait son Nom. Le signe de la communion à Jésus ne pouvait que s'identifier de plus en plus avec Jésus lui-même, d'autant plus que les repas sacrés des païens comme des juifs étaient une participation aux victimes, et que Paul attribuait à la mort du Christ un rôle expiatoire. C'était ici par le pain et par le vin, comme ailleurs par la chair et dans le sang de la victime, que se liait la fraternité des fidèles entre eux et avec le commensal divin. Les éléments matériels du repas sacré étaient donc aisément susceptibles de prendre une valeur plus haute. Ainsi s'opère la fusion de deux courants d'idées, celui qui voit, dans la communion, une union avec le Christ par les aliments partagés entre lui et les siens, et un courant d'idées plus universel, d'après lequel, dans les repas sacrés, c'est la participation à la victime qui établit le contact avec le divin. Les fidèles devaient trouver à la fois, dans la réception du pain et du vin, l'union à Jésus commensal et à Jésus victime. Le récit du dernier souper du Christ, d'après Paul, n'est que la dramatisation de ces idées. — On peut trouver, dans ses grandes lignes, une telle construction correcte.

Avec son habituelle sagesse, M. C. ne se laisse pas entraîner à contester l'historicité substantielle du récit de la Passion. Cela ne l'empêche naturellement pas d'y découvrir de nombreux traits apocryphes, et d'écarter, avec les hésitations de Pilate, la comparution de Jésus devant Hérode. D'après la tradition la plus ancienne, à laquelle fait écho un passage des Actes, XIII, 31, ce seraient les ennemis du crucifié et non ses disciples qui se seraient chargés de sa sépulture. Il y a là un argument non méprisable en faveur de ceux qui contestent, avec Loisy, l'historicité de la démarche de Joseph d'Arimatee auprès du procureur, et le pieux ensevelissement du corps de Jésus. — M. C. place naturellement en Galilée la première apparition du ressuscité, une vision contagieuse de Pierre. — Les pages consacrées à Marcion et à la conclusion sont précédées d'une bonne étude sur l'évolution du baptême chrétien.

L'auteur a derrière lui vingt années de travail consacrées à l'histoire

des cinq premiers siècles. Aussi sa documentation, fort exacte¹, est-elle des plus étendues. Elle lui permet d'opérer, entre les phénomènes chrétiens et ceux qui ont été observés dans d'autres religions, des rapprochements nombreux, souvent instructifs par leur nouveauté au moins relative. Combien, par exemple, ont lu le récit des guérisons où Jésus fait usage de salive (Mc VII, 31-36, VIII, 22-26) sans se douter que les musulmans et certains peuples non civilisés attribuaient également à la salive de Mahomet, de leurs chefs, une vertu bienfaisante ou terrible.

La curiosité de ces détails ne doit point faire oublier la véritable portée du livre. Elle consiste en ce que la place du christianisme y est simplement et clairement indiquée, parmi les autres formes imparfaites et mêlées de la pensée et du sentiment religieux. Telle quelle, toutefois, la religion que s'efforcent actuellement de vivre maints paysans d'Espagne ou d'Irlande vaut mieux pour eux que les superstitions grossières dans lesquelles ils retomberaient fatalement, s'ils venaient à perdre soudain tout ce qu'ils ont de foi chrétienne. C'est là une remarque de M. Conybeare. Qui n'en sentirait la justesse ?

FIRMIN NICOLARDOT.

H.-J. HOLTZMANN. — **Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Dritte neubearbeitete Auflage besorgt von W. BAUER** (*Hand-Commentar zum Neuen Testament, IV*). — Tübingen, 1908, J. C. B. Mohr (Siebeck), 1 vol. in-8°, de 504 pages. — Prix : 9 m. 75.

L'éloge des Commentaires de M. Holtzmann n'est plus à faire. Tous ceux qui se sont occupés d'exégèse connaissent la précision de ses analyses, l'étendue de son érudition, l'extrême exactitude avec laquelle il rend compte des diverses opinions émises par les critiques. Il suffira donc de signaler la troisième édition du quatrième volume de son *Hand-Commentar*, consacré aux écrits johanniques. La première édition avait paru en 1891, la seconde en 1893. Il suffit de rappeler que depuis

1) Je ferai une petite réserve sur la dernière ligne de la page 266. Le catholique ne croit pas « mastiquer » la chair du Christ. *Signi tantum fit fractura*, comme dit saint Thomas d'Aquin et comme chante l'Église dans l'hymne didactique qu'elle lui a empruntée. Il est vrai que le langage d'un saint Jean Chrysostôme est beaucoup plus réaliste (in Jo. Hom. XLVI, 3).

cette date ont paru sur les écrits johanniques des travaux aussi importants que ceux de Jean Réville, Loisy, Baldensperger, Bousset, Joh. Weiss, Grill, Kreyenbühl, Zahn, pour montrer combien une nouvelle édition du commentaire de Holtzmann était devenue nécessaire. L'auteur absorbé par la préparation d'une réédition de sa théologie du Nouveau-Testament a confié à M. W. Bauer, privat-docent à Marbourg, le soin de reviser son commentaire. Celui-ci s'est acquitté de cette tâche délicate d'une manière qui lui fait le plus grand honneur. Il a conservé le texte de Holtzmann en y introduisant toutes les additions rendues nécessaires par les publications de ces quinze dernières années. Une innovation heureuse est à signaler. Au commentaire, M. Bauer a joint une traduction du texte expliqué. Il a ainsi bien facilité l'usage de son livre.

La tendance et l'esprit du commentaire sont restés les mêmes. Le caractère théologique de l'évangile est nettement reconnu ; cependant les auteurs admettent qu'à côté des faits empruntés aux synoptiques, il peut y en avoir qui viennent d'autres sources (p. 26).

Sur la ligne qui réunit les deux extrêmes en matière de critique johannique, Zahn et Loisy, il faudrait mettre le commentaire de Holtzmann-Bauer plus près de Loisy que de Zahn, moins près cependant de Loisy que Jean Réville.

La nouvelle édition du commentaire de Holtzmann nous paraît devoir rendre aux exégètes des services considérables. La question johannique est de nouveau à l'ordre du jour. Wellhausen vient de publier un petit volume sobre, mais plein de faits, dans lequel il attire l'attention sur un certain nombre de contradictions qui se trouvent dans le récit johannique et qui, d'après lui, ne peuvent être expliquées que par l'hypothèse de couches diverses dans la narration. Il y a dans son livre ample matière à discussion. On peut, sans risquer de se tromper, affirmer que les exégètes qui aborderont l'étude des problèmes signalés par l'éminent critique de Goettingue auront constamment en main le commentaire de Holtzmann-Bauer. Ils y trouveront un tableau exact du travail accompli sur les écrits johanniques et par là même la possibilité de pousser ce travail encore plus loin.

MAURICE GOGUEL.

FIRMIN NICOLARDOT. — **Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes.** — Paris, Fischbacher, 1908. 1 vol. in 8° de xxiv-315 pages.

Un juge dont la compétence est universellement reconnue, M. H.-J. Holtzmann a écrit dans la *Theologische Literaturzeitung*¹ : « A côté du commentaire de Loisy et de quelques publications des deux Réville, le travail de Nicolardot est la meilleure contribution que la science française ait apportée à la solution du problème synoptique ». On ne peut que souscrire à ce jugement. M. Nicolardot n'a pas fait preuve seulement de grandes qualités d'exécution, d'une connaissance approfondie de l'exégèse contemporaine, d'une grande sagacité critique, d'un jugement sûr et indépendant. La critique lui devra quelque chose de plus qu'un progrès dans la voie dans laquelle elle marchait. Le nom de M. Nicolardot restera attaché à une nouvelle position du problème. Il a pris la question synoptique d'un côté très différent de celui par où on la prend d'habitude et par là il l'a éclairée d'un jour tout nouveau. Reprenant une série de faits déjà observés, il les a groupés d'une manière toute nouvelle, il en a tiré des conclusions qu'on n'avait pas aperçues avant lui, du moins avec la même précision, et par là, il a montré qu'elles avaient plus d'importance qu'on ne leur en prêtait d'ordinaire.

Les critiques des évangiles font porter en général leur attention sur les faits rapportés, ils s'attachent à suivre les transformations que les récits ont subies en passant d'un évangile à l'autre, ils tentent de prolonger les lignes ainsi découvertes afin de retracer l'évolution de la tradition et de reconstituer sa forme primitive. M. Nicolardot ne songe pas à contester la légitimité et l'utilité de ces recherches. Il s'est proposé de les vérifier et de les compléter en soumettant leurs résultats à une contre-épreuve. Il essaye pour cela d'aborder un autre problème et de s'intéresser avant tout, non pas aux récits, mais aux narrateurs. Il veut rechercher si chacun d'eux n'a pas ses habitudes propres qu'il suit d'une manière à peu près constante dans la reproduction des récits empruntés aux narrations antérieures. On ne peut méconnaître *a priori* que l'idée qu'a eue M. Nicolardot était ingénieuse et, quand on a lu son livre, on voit qu'elle était parfaitement justifiée et qu'il y a bien des procédés de rédaction propres à chacun des trois premiers évangélistes et que la

1) 1909. Col. 6.

connaissance de ces procédés peut être fort utile à l'historien et au critique.

Étudiant les synoptiques au point de vue de leurs procédés de rédaction, M. Nicolardot ne pouvait suivre l'ordre chronologique. Il devait commencer, en effet, par ceux des évangélistes chez lesquels les procédés de rédaction sont, sinon plus importants, du moins plus faciles à mettre en lumière, c'est-à-dire par les évangélistes postérieurs Mathieu et Luc. La comparaison de leurs récits avec ceux de Marc qui leur sert de source permet de saisir sur le vif leurs procédés de rédaction. Aussi les deux premières parties du livre sont-elles consacrées à Mathieu et à Luc, la troisième seulement à Marc.

C'est cette troisième section qui constituait la partie la plus délicate de la tâche de l'auteur. Ici, il ne suffit pas de comparer des textes parallèles pour établir, en quelque sorte objectivement, de quelle manière les évangélistes ont élaboré les narrations de leurs devanciers. Il faut que l'analyse décèle dans le corps même de chaque récit ce qui peut être primitif et ce qui paraît avoir été ajouté pour modifier le récit de la source et lui permettre d'être introduit dans le plan de l'évangéliste. M. Nicolardot a fait ce travail d'une manière fort judicieuse. On peut seulement lui reprocher de n'avoir pas poussé l'analyse assez loin, encore faut-il tenir compte de ce fait qu'il ne pouvait dans un livre consacré aux procédés de rédaction des trois premiers évangélistes traiter en détail le problème du second évangile. Je crois que sur certains points, par exemple sur le récit de la passion on peut arriver à des résultats plus précis que les siens¹.

En terminant, je tiens à dire encore une fois tout le bien que je pense de l'étude de M. Nicolardot. Elle a fait faire un pas en avant à la critique évangélique, mais surtout elle a ouvert une voie nouvelle. D'autres s'y avanceront peut-être plus loin que ne l'a fait M. Nicolardot mais il gardera le mérite d'avoir été un initiateur².

MAURICE GOGUEL.

1) C'est ce que j'ai essayé de faire dans mon livre sur l'évangile de Marc composé avant celui de M. Nicolardot, mais paru après.

2) Je note ici quelques observations de détail. Pourquoi dans les textes où les disciples s'adressent à Dieu M. N. traduit-il une deuxième personne du singulier par une deuxième personne du pluriel, par exemple p. 124, 128, 129, 143 ? Quelques inexactitudes se sont glissées dans l'index bibliographique. Harnack, *Die Mission...* a paru à Leipzig et non à Giessen. Le titre de l'ouvrage d'A. Meyer est *Die Muttersprache Jesu*. Nestle n'a pas écrit une *Einführung*

A. GAZIER. — **Une suite à l'histoire de Port-Royal....
Jeanne de Boignorel et Christophe de Beaumont
(1750-1782).** — P., Société française d'imprimerie et de librairie,
1906, 1 vol. in-12, avec portraits, 348 pp.

C'est le récit de la lutte soutenue au XVIII^e siècle par les religieuses hospitalières de la Miséricorde de Jésus, établies au faubourg Saint-Marceau, rue Mouffetard, contre l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont. « Ces religieuses, — dit M. Gazier, — étaient animées du même esprit que celles de Port-Royal des Champs. En leur qualité de dames Augustines, de filles de saint Augustin, elles voyaient avec chagrin le triomphe du molinisme. La Bulle *Unigenitus* leur inspirait, comme aux Carmélites, aux Calvairiennes et aux Bénédictines du Val-de-Grâce une véritable répulsion, et si le souci de leur devoirs envers les pauvres ne les eût retenues, peut-être se seraient-elles jointes, elles aussi, aux milliers de prêtres, séculiers ou réguliers, qui refusèrent de souscrire à la condamnation de Quesnel. » Laissées en paix jusqu'en 1752, elles commencèrent alors d'être inquiétées par un supérieur et un chapelain trop zélés, qui agissaient probablement à l'instigation de l'archevêque de Paris. Celui-ci, « saint homme étroit et fanatique », dit M. Gazier, s'appuyait sur Marie Leczynska, sur le Dauphin et la Dauphine, sur les Jésuites principalement. Mais disons aussi ce que M. Gazier omet de dire, de peur sans doute d'avoir l'air de surfaire l'intérêt de son sujet : c'est que les événements de l'année 1750 avaient porté à l'état aigu presque tous les conflits assoupis, entre le Jansénisme gallican et l'Ultramontanisme, entre l'Église et l'État, entre le Parlement et le trône, entre la philosophie incrédule et la religion. Dès la fin de 1751, un certain nombre de religieuses de l'Hôpital général, et spécialement de la Salpêtrière, avaient été expulsées, mais le Parlement les avait vengées en refusant d'enregistrer, sans des changements notables, un règlement

in das Neue Testament mais une *Einführung in das griechische Neue Testament*. Les articles de Jean Réville sur les origines de l'Eucharistie ont paru en 1907 et 1908. L'étude sur les principaux problèmes de la vie de Jésus est de Otto, non de Paul-Wilhelm Schmiedel. Le titre complet de la brochure de Wernle est *Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*. L'introduction au N. T. de Zahn parue en 1903 est la troisième édition. Enfin, il fallait indiquer que, dans l'histoire du canon du même auteur, deux volumes seulement sur trois ont paru.

nouveau de l'Hôpital. A Saint-Étienne du Mont, l'affaire des billets de confession recommençait, donnant au Parlement l'occasion de présenter à la cour, sous forme de remontrances, de vigoureuses investives contre la Bulle, et de rendre un arrêt où l'archevêque de Paris était dénoncé comme l'auteur du schisme. A cette remontrance, 82 évêques répondaient par une lettre non moins véhémente, et Benoît XIV par la Bulle *Militantis*. C'est donc à la grande histoire que se rattache par son origine l'épisode que M. Gazier tire de l'oubli; nous avons ici un cas particulier d'une lutte plus vaste.

M. Gazier, comme toujours quand il s'agit du Jansénisme, est le mieux documenté qui se puisse. C'est à l'aide de documents originaux qu'il raconte, et fait revivre, cette insurrection prolongée de nonnes augustinienes, à l'aide des pièces recueillies « au jour le jour », de 1750 à 1785, par Louis Adrien Le Paige, avocat au Parlement et bailli du Temple, — pièces officielles, pamphlets, lettres. Parmi ces lettres (autographes), il y en a tout un lot de très remarquables, celles de la sœur Saint-Louis, Marie Jeanne Thébault de Boisgnorel, que M. Gazier n'hésite pas à appeler une « Sévigné de couvent. » Je demanderais à réfléchir avant d'aller jusque là, mais il faut convenir que cette ancienne élève de Saint-Cyr n'est pas une indigne contemporaine de la duchesse de Choiseul et de M^{me} Geoffrin.

Ce que nous devons retenir, au fond, pour l'histoire religieuse de ce long conflit des hospitalières du faubourg Saint-Marceau avec l'autorité diocésaine, c'est, d'abord, l'importance que les prélats dirigeants de l'Église française attachaient, avec un entêtement qu'on peut trouver bien étroit, vu les circonstances, à maintenir le plus pur esprit d'orthodoxie sur les questions de la Grâce et de la Liberté même chez des religieuses garde-malades. M^{sr} de Beaumont fit jusqu'à douze tentatives pour faire exiler la mère Saint-Louis : que de temps perdu, quand il avait à penser aux Encyclopédistes, à Voltaire et à Jean-Jacques Rousseau !

.... C'est, ensuite, que les rigueurs de cette intolérance n'étaient plus accueillies alors par la Cour avec la même complaisance qu'autrefois, et que l'influence des Jansénistes dans les conseils du pouvoir était souvent efficace. Les douze projets de « lettres de cachet » de M. de Beaumont aboutirent à douze échecs successifs; bien plus, l'intransigeance de l'archevêque de Paris fut l'occasion de son propre exil à Sarlat. Un appel du même prélat au Saint-Siège en 1765 n'aboutit pas davantage, tandis qu'au contraire celui qu'interjetèrent les religieuses auprès de

M^{sr} de Montazet, archevêque de Lyon, réussit. Le « primat des Gaules » leur donna raison contre le chef du diocèse de Paris.

La lutte racontée par M. Gazier n'a donc pas le tragique des glorieuses défaites de Port-Royal au xvii^e siècle. Elle n'en a pas, non plus, le grand air continu. Non pas, bien entendu, qu'il n'y ait de temps en temps de graves et éloquentes paroles prononcées. Les conseillers des religieuses, — Molé, Le Paige, — retrouvent quand il le faut les accents des « messieurs » d'autrefois, pour défendre l'« innocence persécutée, » et le droit à la résistance de ce qui est pour eux le pur esprit chrétien. La sœur Saint-Louis sait, au besoin, d'une plume simple et forte, déclarer quelle est « prête au martyre. » Mais il y a, tout de même, autour d'eux, et en eux peut-être, quelque chose de changé. Ce n'est plus l'atmosphère de la mère Angélique et de Pascal, et il y paraît. Sans doute, les mêmes gestes de dévouement et de constance, se renouvellent, se répètent. En 1757, un certain abbé Fourgon vint donner secrètement la communion aux Hospitalières, contre la défense de l'archevêque, tout de même qu'en 1665, M. Claude de Sainte-Marthe l'était venu donner aux religieuses de Port-Royal, escaladant nuitamment, l'hostie en main, les murs de clôture. Mais le second de ces actes d'héroïsme fut beaucoup moins romanesque que n'avait été le premier. Et aussi, la façon dont la sœur Saint-Louis en parle. Le confesseur qui venait dans les ténèbres porter l'Eucharistie aux sœurs excommuniées, jamais, je pense, Jacqueline Pascal ne l'eût qualifié de « sacré hibou ».

A. RÉBELLIAU.

GEORGES PELLISSIER. — **Voltaire philosophe.** — A. Colin, 1908, in-12°, 305 pp.

Les livres de ce genre deviendront de plus en plus utiles. De plus en plus, à mesure que le passé s'allonge, nous aurons besoin, surtout pour les écrivains qui ont beaucoup produit, de répertoires où nous puissions trouver les états successifs de leur pensée et les textes qui les expriment, sans avoir besoin de toujours compulser à nouveau leurs œuvres complètes. Je crois que les recueils que l'on appelait autrefois « l'*Esprit* » d'un auteur redeviendront forcément à la mode, s'ils savent répondre au besoin que je signale. L'idéal serait, assurément, d'avoir de simples recueils de textes, classés soit méthodiquement, sous des titres d'idées comme les petits livres du xvii^e et du xviii^e siècle que je rappelle, soit

chronologiquement, avec des index bien faits. Seulement, de tels dictionnaires ne satisferaient que les travailleurs. Pour atteindre le grand public, une présentation plus élégante est nécessaire, et rien n'empêche de faire comme a fait M. Pellissier : d'encadrer dans des chapitres bien construits et dans une exposition suivie et critique le plus de citations possible. Mais qu'il soit bien entendu que ces citations, ces textes sont l'essentiel. Pour être, en apparence, peu glorieux, le labeur n'est pas petit de condenser ainsi sous un volume restreint la « quintessence » d'une grande et longue pensée; de recueillir, à travers ces écrits nombreux et variés, toutes les déclarations importantes, toutes les données qui comptent; de n'admettre que les nécessaires, et, cependant, d'en prendre assez pour que le lecteur ait le sentiment de la proportion relative des différentes idées d'un auteur. Ce recensement, ce tri et ce dosage seront appréciés des connaisseurs.

C'est là ce que M. P. s'est proposé, je crois, pour Voltaire et, dans une large mesure, il y a réussi. Il n'est pas de côtés de la pensée, si multiple et si alerte, de Voltaire qu'il ait omis; il n'est guère de textes notables du grand écrivain que nous ne retrouvions dans son livre. Dans la partie « religieuse » qui, seule, nous intéresse ici, je n'ai remarqué qu'une omission. Sur le Protestantisme, les textes cités du *Siècle de Louis XIV* et de la *Correspondance* sont insuffisants. Et précisément quelques-uns de ces textes sont de nature à atténuer considérablement le sens de la phrase que M. Pellissier rappelle (p. 156) comme une espèce de conclusion des jugements de Voltaire sur l'essence du protestantisme : « C'est peut être celle de toutes (les religions) que j'adopterais le plus volontiers, si j'étais réduit au malheur d'entrer dans un parti. » Il est parfaitement sûr que Voltaire eût été, au xviii^e siècle, serait même au xx^e, un fort mauvais protestant. Il ne témoigne au Protestantisme un peu de bienveillance que parce qu'il s' imagine que le Protestantisme est tout prêt à cesser d'être une « religion » pour n'être qu'une « morale. »

Cette idée, que la religion ne doit, ne peut être que de la morale, c'est l'idée maîtresse, fondamentale et perpétuelle de Voltaire, et M. P. le met bien en lumière (p. 160). Peut-être ici n'accumule-t-il pas assez de textes pour nous en donner fortement l'impression. Et peut-être, du reste, est-il un peu égaré sur ce point par la sympathie, dont il ne se défend pas, pour les opinions et la personne de Voltaire. Il veut que Voltaire n'ait pas été irreligieux (p. 63-64). Homme du xix^e et du xx^e siècle, dont il comprend au mieux les tendances, il lui déplairait que Voltaire

eût été complètement dénué de ce sentiment religieux dont nous apprécions mieux que les philosophes d'avant la Révolution la nature, les racines, la vitalité et la valeur. Il soutient donc que Voltaire a été « religieux » ; que, sans rien avoir d'un mystique, sa « religion » ne procède cependant pas de sa seule intelligence ; qu'elle est « bien une religion et non une philosophie purement rationnelle » (p. 65). Voilà qui n'est pas facile à démontrer, et je ne trouve point que M. P. y réussisse. Ce n'est pas, en effet, parce que Voltaire, en écrivant à M. Coutant d'Orville en février 1766, à une date où il est fort préoccupé de l'attitude désormais nettement religieuse et sentimentale de J.-J. Rousseau, assure son correspondant que « ce qu'il dit de Dieu part de son cœur.. ; » ce n'est pas parce que, dans le *Dictionnaire philosophique* (article Amour de Dieu), Voltaire parle de ses « élans » vers l'éternel architecte de l'univers, — ce n'est point pour ces mots et ces phrases que l'on peut dire qu'il fut foncièrement religieux.

M. Lanson, après bien d'autres, a excellemment défini le Dieu de Voltaire ; « hypothèse nécessaire, il s'installe dans l'esprit comme la notion de l'atome. Ce n'est point une réalité mystique. » Or, un Dieu qui n'a rien de mystique n'est pas un Dieu, et un homme « qui n'a rien de mystique », n'est pas religieux. Qui se contente de ce qui paraît bien avoir été le résidu de la religion de Voltaire, c'est-à-dire de croire que nous tenons de Dieu « la conscience du bien et du mal », n'est pas religieux. Et d'être si persuadé que « Dieu ne se cache point », n'est pas du tout un symptôme de religiosité : tout au contraire.

Je ne dis pas pourtant que Voltaire ne sente pas, au moins par instants, l'importance de la question religieuse. Il lui arrive de dire sérieusement (Pellissier, p. 63) que « le choix d'une religion est son plus grand intérêt. » Mais je voudrais être sûr qu'il n'affiche pas cette préoccupation dévote surtout quand il écrit à des gens graves et pieux (cf. lettre du 2 sept. 1770 à la duchesse de Choiseul, Pellissier, p. 4). La vérité est que ce « grand intérêt » ne l'empêche pas de dormir, qu'on me passe l'expression, et qu'il tient fort peu de place dans sa vie. Et cela est d'autant plus remarquable qu'en vertu de ses opinions philosophiques, Voltaire pourrait être disposé logiquement à donner plus de place, ou au moins à être plus indulgent à la foi. Ainsi que le remarque, avec une judicieuse insistance, M. Pellissier (p. 6 et *passim*), nul philosophe ne marqua jamais avec plus de vivacité les bornes de notre entendement et ne souligna avec plus de colère les preuves ridicules de sa présomptueuse faiblesse. Il est l'ennemi né et juré, le hâisseur et le contempteur

de tous les métaphysiciens ; il l'est dès 1730-1734, car son *Traité de métaphysique* n'est qu'un traité contre la métaphysique ; il n'a pour Descartes et pour Leibniz, pour Malebranche et pour Spinoza, pour Platon et pour Aristote que des emportements et des injures. Mais ce n'est pas à comprendre et à excuser la croyance que le conduit ce sceptique dédain de la métaphysique. C'est à marquer à la raison ses limites et sa fonction normale. Tout ce qu'il lui demande, c'est de ne pas prévariquer, de rester humble et positive, de ne pas se départir des principes ni des procédés de la « saine logique » et du « bon sens vulgaire ». Il a peur de la raison d'un Leibniz ; il ne goûte que la raison de « M. Clair ». Il interdit à l'homme de se plonger dans des spéculations obscures, baroques, subtiles. Sans doute, Brunetière a eu tort de dire, M. Pellissier l'observe justement, que Voltaire n'a pas eu le sentiment de l'inconnaissable et du mystère ; mais il a bien raison d'affirmer que ce sentiment ne l'a conduit à comprendre et à respecter ni la résignation de la foi ni la hardiesse de la métaphysique. Or, cette intelligence et ce respect sont d'indispensables éléments de l'esprit religieux.

Il m'est également impossible d'adhérer à toute l'indulgence de M. P. pour les violences et les injustices de Voltaire dans sa polémique contre les religions. « Distinguons, dit M. P. (p. 74), l'historien du polémiste. » Cette distinction me paraît dangereuse. Tant pis pour la polémique si elle ne sait pas réussir en employant les moyens de l'histoire. Tant pis pour les pamphlets ou les *tracts*, pour les brochures de propagande ou les feuilles de combat, qui exagèrent ou qui tronquent les faits, qui dénaturent le vrai pour la plus grande gloire ou la plus grande utilité d'une cause, si bonne qu'elle puisse être. « Doit-on, plaide M. Pellissier, doit-on demander à Voltaire qu'il ait de la sympathie pour une religion qu'il s'attacha pendant toute sa vie à combattre ? » Pourquoi pas ? Sans demander à personne de renoncer à ses antipathies, on doit, on peut demander à tout le monde d'être juste ; et, en outre, aux grands esprits, on peut demander davantage. On peut leur demander, même pour les idées ou les institutions qu'ils détestent, même en les combattant et en cherchant à les détruire, de reconnaître ce qu'il y a de bon en elles, d'apercevoir ce qu'elles contiennent de positif, d'avoir cette clairvoyance sympathique de l'œuvre faite « dont Renan faisait l'âme même de l'histoire ». Ce n'est pas la peine d'être un grand esprit si l'on n'est pas un esprit plus fort, plus perspicace et plus large.

En revanche, M. P. a grandement raison d'insister (p. 80 sqq.) sur la valeur solide, trop souvent méconnue, de la documentation et de

l'argumentation historique de Voltaire en beaucoup de points de sa polémique anti-chrétienne ; et il indique en note (p. 86-87) sommairement (il n'entrait pas dans son dessein d'y insister) à quels devanciers Voltaire est redevable d'une partie, de la plus grande partie de son érudition critique.

Une autre idée sur laquelle M. P. insiste très justement (p. 100-101), c'est que l'animosité anti-catholique, anti-chrétienne, ne date pas chez Voltaire de 1762, comme Condorcet l'affirme, et ne dérive pas, comme Brunetière a paru l'insinuer, de sa jalousie contre Rousseau. Dès 1720-1725, son incrédulité est déjà combative (voyez les textes cités par Lanson, *Voltaire*, p. 32-36), agressive même et propagandiste. En somme, Voltaire n'a pas varié dans son opposition raisonnée aux religions. Où il a varié, c'est dans les manifestations de cette opposition, manifestations parfois contradictoires d'aspect, et qui changeaient suivant les circonstances et les milieux où il se trouvait. Et précisément, ce qui eût rendu le livre de M. Pellissier encore plus utile, ce qui l'eût conformé plus encore à l'idéal, que je traçais plus haut, d'un inventaire de la pensée voltairienne, c'eût été plus de chronologie, une attention encore plus exacte et plus abondante à marquer les dates des textes, à indiquer aussi soit les faits de l'histoire générale, soit les incidents de la vie de Voltaire qui expliquent les variations, les évolutions, les accroissements ou les diminutions de sa pensée.

A. RÉBELLIAU.

Frédéric LACHÈVRE. — **Voltaire mourant. Enquête faite en 1778 sur les circonstances de sa dernière maladie**, publiée sur le manuscrit inédit et annotée... suivie de *Les quatrains du Déiste ou l'Anti-bigot* [et de] *Voltaire et Des Barreaux*. — Champion, 1908, 1 vol. gr. 8° (tiré à 501 exemplaires), 208 pp.

Le volume de documents que publie M. F. Lachèvre, — auteur estimé d'une fort utile *Bibliographie des recueils collectifs de poésie publiés de 1600 à 1900* et d'un livre consciencieux sur *Jacques Vallée des Barreaux*, — concerne à plusieurs titres l'histoire religieuse française.

« Les archives poétiques de la libre pensée en France se réduisent à fort peu de chose », dit avec raison M. L. (p. 101). Et de là, l'intérêt de ces *Quatrains du Déiste*, composés vers 1622, on ne sait par qui, sous a forme alors très en vogue (p. 102, n. 1) du quatrain, sous le titre

de *l'Anti-Bigot ou le faux dévotieux*, et que M. L. publie pour la première fois, au moins intégralement. Car ils n'ont probablement pas été imprimés. Ils circulaient, sans doute, manuscrits, clandestinement. Le P. Mersenne, dans son *Impiété renversée* (1624) les avait tous résumés, commentés ou réfutés, mais il n'en avait cité qu'une dizaine sur cent-six. Avons-nous là le « Catéchisme du Libertin au xvii^e siècle » et, comme le conjecture M. L., un écrit de vulgarisation, visant le grand public ou le petit peuple? Le style en est bien abstrait et bien philosophique :

Que si tout est essence en la Divinité
Et tous ses attributs y ont leurs différences,
Serons-nous pas réduits à cette absurdité
De confesser en elle autant de subsistances?
(Quatrain 41. Cf. 19, 46, etc.)

A noter que ce « libertin » se défend d'être athée; qu'il prétend combattre l'irreligion; qu'il se vante d'être « le seul observateur de la vraie religion », parce qu'il « adore Dieu en vérité » et d'une façon désintéressée :

Le Déiste en repos agit tant seulement
Pour l'amour du bien même et non pour le salaire
Proposé par les lois, — sachant assurément
Que la vertu n'est point servile et mercenaire.
(Quatrain 10°.)

Ce qu'il attaque surtout, c'est le dogme de l'Enfer :

...Masqué et supposé tourment
Dont les religions maintiennent leur empire :
(Quatrain 72°. Cf. 6°)

c'est la conception d'une morale trop rigoureuse (quatrain d'une justice divine trop exigeante, et la nécessité d'un cr la nature :

S'il nous faut espérer qu'au-delà du trépas
Des délices du Ciel nous aurons jouissances
Pourquoi ne prendrons-nous de celles-ci
Attendant celles-là, l'usage et connaître

Et ainsi s'affirment à la fois, dans cet /
deux tendances stoïcienne et épicurienne
seconde, qui compose l'incrédulité au /

Dans une autre partie de ce volume
pos d'une lettre inédite de l'abbé

voir si le fameux sonnet du « Pénitent » attribué communément à Des Barreaux,

Grand Dieu, tes jugements sont remplis d'équité...

n'est pas de l'abbé De Lavau. Il paraît résulter de la dissertation de M. L. qu'il n'y a pas lieu, comme le voulait Voltaire, de l'ôter à Des Barreaux.

Le reste du recueil est consacré à la publication d'une enquête faite en 1778 sur « les circonstances de la maladie et de la mort de Voltaire », document inédit dont M. Lachèvre est propriétaire. Cette « enquête » fut faite par un prêtre catholique (qui pourrait bien être, quoique M. L. n'adopte pas cette hypothèse, M. Bigex, vicaire général d'Annecy), à la demande d'un évêque, lequel, « à la veille de parcourir son diocèse, » désirait se servir du « tableau de Voltaire mourant dans les horreurs du désespoir » comme d'une arme pour combattre « ses maximes et ses disciples ». Mais cet évêque exigeait d'être documenté avec « prudence » et « exactitude ». Son informateur lui garantit que « la délicatesse dans le choix des preuves, la réserve à n'admettre que celles qui portent le caractère de la vérité » ont « dirigé ses pas », et il ajoute que « pour parvenir à ce but, il lui a fallu « déchirer quantité de voiles », ce fait récent étant déjà « couvert par l'Esprit de ténèbres de nuages aussi épais » que ceux dont est enveloppée la mort de Julien l'Apostat. Beaucoup de témoins mentent, et d'autres ne parlent pas.

Je ne pense pas qu'à présent, pour les gens sérieux de quelque opinion qu'ils soient, la question de savoir de quelle façon mourut Voltaire ait l'importance qu'elle eut aux yeux des contemporains. On peut flétrir tant que l'on voudra ou excuser comme l'on pourra les grimaces plus ou moins « simiesques » (le mot est de M. Lanson) de Voltaire mourant : il ne viendra pas à l'esprit d'une personne raisonnable de tenir grand compte, pour la psychologie d'un homme, de la façon dont il meurt à quatre-vingt-quatre ans. Jamais surtout elle ne lui fera grief des défaillances physiques de la dernière heure, et les croyants eux-mêmes, malgré le *De mortibus persecutorum*, hésiteront à voir dans les aberrations emportées ou répugnantes, dont Voltaire donna le spectacle, une preuve de la vengeance divine ; les personnes les plus religieuses, surtout quand elles ont un tempérament vigoureux ou, comme Voltaire, une nervosité vivace qui se débat contre la mort, ne sont pas exemptes plus que les autres des humiliations, navrantes ou vilaines, de l'agonie. Les indignations et les dégoûts de Tronchin prouvent plus de zèle dévot que de générosité professionnelle.

Ne retenons du texte publié par M. Lachèvre que quelques faits précis : — Voltaire, mort le 30 mai, a conservé « sa tête et sa raison », jusqu'au 28 ou 29. Le jour même de sa mort, il refusa sans hésitation de parler au curé de Saint-Sulpice, l'abbé Gaultier, que l'abbé Mignot était allé chercher, comme de la part de Voltaire lui-même (p. 60-61-64). A une âme religieuse, cette « impénitence finale » peut sembler horrible, mais ni Pascal, je pense, ni Bossuet, ni Bourdaloue n'eussent regretté qu'aux hypocrisies indécentes dont Voltaire avait égayé ou attristé plus d'une fois ses contemporains, par peur des persécutions de l'Église, il n'ait pas ajouté, au moment de rendre le dernier soupir, la suprême bouffonnerie d'une invraisemblable conversion.

A. RÉBELLIAU.

GEORGES WEILL. — **Histoire du catholicisme libéral en France** (1828-1906). *Bibliothèque d'histoire contemporaine*. Un vol. in-16, 312 pages. — Paris, Alcan, 1909. Prix : 3 fr. 50.

La Bibliothèque d'histoire contemporaine a publié sur les rapports de l'Église et de l'État en France au XIX^e siècle un important ouvrage de M. Debidour dont nous avons rendu compte ici même (t. LVI, p. 122-124 et t. LIX, p. 369-371). L'éditeur a voulu compléter cette histoire par une étude intérieure sur le catholicisme français pendant la même période : tel est le but de l'ouvrage de M. Weill.

Deux œuvres également scientifiques pouvaient difficilement différer davantage. Tandis que M. Debidour se complaît dans une narration mouvementée, les portraits et les appréciations, M. Weill expose avec la plus brève sobriété des faits et des textes bien choisis. La première manière peut sembler parfois trop personnelle, la seconde n'est pas toujours assez vivante. A lire M. Weill, on ne connaît pas l'âpreté des luttes qui ont mis aux prises les partisans des traditions passées avec ceux de leurs coreligionnaires qui étaient plus ou moins imbus du rationalisme moderne dans leurs idées politiques et sociales. L'auteur a soigneusement étudié les œuvres passionnées des uns et des autres, il en a extrait de précieuses citations qui servent à situer exactement et authentiquement les hommes et les partis, mais il a trop négligé les citations caractéristiques qui pouvaient faire revivre les antagonistes et il n'a pas mis assez en lumière l'influence qu'ont eue certains d'entre eux et l'importance de leur rôle.

Çà et là, on peut relever quelques légères inexactitudes. Par exemple, à la page 268, l'auteur appelle « un moine », le père Hecker qui fonda une société religieuse ayant le minimum des constitutions congréganistes; le terme désigne au contraire le maximum des engagements. L'abbé Klein est présenté comme le traducteur de la vie de ce personnage, alors qu'il n'est que l'auteur de la préface qui la présenta au public français. Il ne faut pas juger du livre par cette page, le critique le plus hostile n'arriverait pas à dresser une longue liste d'erreurs dans cette œuvre si consciencieuse.

Deux assertions de la conclusion semblent peu fondées.

D'abord, l'auteur compare aux jansénistes restant dans l'Église, même quand elle leur prodiguait ses rigueurs, les libéraux « modernistes » actuels. La comparaison ne vaut pas pour tous les modernistes. Les jansénistes étaient incontestablement chrétiens; il y a présentement dans l'Église des libéraux intellectuels qui ne sont ni théistes, ni déistes, mais athées ou positivistes. Pour ceux-là, est-ce bien « à tort », que leurs adversaires les accusent de « mauvaise foi »?

L'auteur dit également que « le catholicisme libéral n'a jamais eu en France de nombreux adhérents ». Les adhérents militants ont peut-être été peu nombreux, mais ceux qui ont pratiqué le libéralisme, c'est-à-dire ceux qui en ont pris et en ont laissé dans l'enseignement officiel d'une Église intransigeante me semblent avoir été la majorité, tant parmi les laïques que dans le clergé. Pour juger de mon opinion, chacun n'a qu'à faire appel à ses souvenirs et à regarder autour de soi. Comme le fait remarquer M. Jules Lemaitre, « un chrétien qui, dans la pratique, pousse jusqu'à leurs dernières conséquences les obligations de sa foi est une créature rare et singulière et qui se distingue fortement du reste des hommes : rappelez-vous les solitaires de Port-Royal ». Chacun de nous ne connaît-il pas un nombre de catholiques dits pratiquants qui ne voudraient pas signer le Syllabus ?

On peut philosopher sur le sujet d'une manière plus ou moins optimiste selon son tempérament. Mais pour ne pas trop s'écarter des réalités, soit en jugeant l'histoire, soit en conjecturant l'avenir du libéralisme catholique, il est indispensable de connaître les actes solennels par lesquels la papauté a condamné ses trois principales instances, en 1832, en 1864 et 1870, enfin en 1907. On ne saurait trop recommander la lecture de ces documents officiels. Aussi me semble-t-il regrettable que M. Weill, non seulement ne les ait pas reproduits en entier ou en partie dans un appendice, mais encore qu'il n'ait pas indiqué à ses lec-

teurs les recueils ou les livres dans lesquels ils pourraient les trouver.

A. HOUTIN.

Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by JAMES HASTINGS. Vol. I. A-Art. 1 vol. 4° de xxii-903 p. et planches; vol. II. *Arthur-Bunyan*, xxii-901. — Édimbourg, T. et T. Clark, 1908-1909.

Nous avons en son temps communiqué à nos lecteurs le prospectus de la nouvelle encyclopédie qu'entreprenait M. Hastings. Elle se présentait avec tout le prestige que lui valait d'avance le haut mérite des répertoires scientifiques déjà menés à bien par l'éditeur du *Dictionary of the Bible* et du tout récent *Dictionary of Christ and the Gospels*.

Au premier chef ce nouveau dictionnaire est pratique. Les articles y sont aussi condensés que possible, la bibliographie fournie, parfois trop, les rubriques très claires. Il apparaît bien vite que les *éthiques* n'ont leur place dans cette encyclopédie qu'en fonction des religions dont elles dérivent, qu'elles côtoient ou prétendent remplacer. De même pour toute autre des sciences philosophiques : il est significatif par exemple que les articles *Æsthetics* et *Beauty* aient été confiés à un historien de la scolastique comme M. Maurice de Wulf : l'esthétique thomiste y occupe une place à laquelle ni Franck ni Baldwin ne l'avaient élevée encore.

La collaboration est très vaste : dans les deux gros volumes déjà parus et qui contiennent bien près de cinq cents articles, la même signature reparait rarement sous plus de deux ou trois contributions. Cette somme considérable de matériaux ne reste pas éparse : à M. Hastings revient le mérite d'avoir mis en *mots typiques* certaines grandes catégories de l'histoire des religions où la comparaison est particulièrement féconde en résultats. De ces mots, les uns, comme *Adoration*, *Altar*, *Ancestor-Worship*, *Baptism*, *Birth*, etc., sont confiés à de multiples auteurs; d'autres, plus rares (*Agape* (Mac Lean), *Animals* (N. W. Thomas), *Animism* (Goblet d'Alviella), *Austerities* (Mac Culloch) sont d'un seul auteur. Cette inégalité de traitement est un peu arbitraire; elle provient pour un peu aussi du hasard des compétences disponibles. Disons d'ailleurs qu'elle ne déroute pas le lecteur et que nous ne la notons ici que parce que cette remarque trouve sa place dans ce compte rendu de simple bibliographie statistique.

Notre part d'appréciation personnelle se bornera à constater bien

volontiers que l'on serait en peine de trouver dans cette encyclopédie trace d'une tendance d'école, d'un système imposé ou suggéré. Dans son ensemble ce répertoire s'inspire de méthodes anthropologiques très actuelles. La tendance à donner le pas à l'étude comparative des rites sur la mythographie est évidente.

La place faite aux non-civilisés est très compréhensive : le prouvent des monographies comme celles que M. Z. Batchelor consacre aux Aïnos, M. D. Prince et M^{me} Aven aux Algonquins, M. S. Hartland aux Bantous, etc. — et aussi la place que les rites des peuples de basse culture occupent dans les articles *comparatifs*, comme *Altar, Ancestor-Worship and Cult of the Dead, Baptism, Body*. — Les tables de concordances placées en tête des volumes afin de combiner l'ordre alphabétique avec l'ordre logique, nous promettent d'autres rubriques significatives : *Marriage, Calendar, Trees, Prophylactic Rites, Pillars, Fire, Magic, Prayer, Tabu*, etc. A parcourir les deux tomes on s'aperçoit aisément que, depuis les précédentes encyclopédies des religions, le folklore a reçu ses lettres de noblesse : c'est ainsi que M. Anwyl relève les traces de mythes primitifs dans les traditions arthuriennes.

D'ailleurs lorsque l'article est dû à la coopération d'auteurs dont chacun traite d'un pays ou d'une époque, la comparaison doit se dégager d'elle-même. Dans bien des cas elle n'est pas le but poursuivi par chaque coopérant pris individuellement : dans une intéressante contribution à l'article *Body*, M. G. Foucart n'a pas entendu prêcher d'exemple, nos lecteurs le devinent, pour la méthode anthropologique.

Parallèlement se révèle, dans une série d'articles presque aussi importante, l'autre tendance suivie par les recherches d'histoire religieuse en pays anglo-saxons : les curieux d'« expériences religieuses », de psychologie de la piété collective ou individuelle goûteront les copieuses analyses du *Brownisme* par M. F. G. Powicke, de *l'Amana Society* par M. Shambaugh, l'étude de M. Allen sur *Jacob Bæhme*. Les formes les plus diverses de la *mind cure* ne peuvent manquer d'avoir leur rubrique dans l'encyclopédie Hastings.

Ce sont d'ailleurs là les seuls caractères locaux que porte ce répertoire : internationale en principe, la rédaction en est en majorité anglaise ou américaine, mais il s'est trouvé — peut-être fortuitement — que pour chaque discipline ou à peu près, le principe de l'internationalisme est resté sauf : par exemple l'indianisme — qui est exceptionnellement bien partagé, réunit les noms de MM. Rhys Davids, W. Crooke, Sylvain Lévi, Rudolf Hoernle, Julius Jolly, La Vallée Poussin ; le très impor-

tant article *Bible* a été départi à MM. Sanday (d'Oxford), pour l'histoire textuelle de l'Ancien et du Nouveau Testament, et F. von Dobschütz pour l'histoire de la Bible dans l'Église.

P. ALPHANDÉRY.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. S. PEAKE. — **The Religion of Israel** (Century Bible Handbooks, general Editor W. F. Adeney). — Londres et Edimbourg, T. C. et E. C. Jack, 1908, 177 pages, 6 pence. — On multiplie depuis quelques années en Allemagne et en pays anglo-saxons les brochures de vulgarisation, de petit volume et de prix très modique, destinées à répandre sur l'histoire des religions, et spécialement sur l'histoire de l'ancienne religion d'Israël et les origines du Christianisme des notions conformes aux résultats des études critiques. Que l'on nous permette de signaler en passant que la littérature de langue française a aussi sa petite collection de *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, qui n'en est qu'à ses débuts, mais qui mérite de grandir ; c'est la *Bibliothèque d'études religieuses* publiée par le « Foyer Solidariste » de Saint-Blaise.

L'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui appartient à la série des *Century Bible Handbooks*, c'est-à-dire des manuels destinés à accompagner l'excellente traduction annotée de la Bible appelée la *Century Bible* et publiée sous la direction de M. Walter Adeney.

Le présent volume est caractérisé non seulement par son extraordinaire bon marché, par son exécution typographique très soignée et son format pratique, mais par la franchise avec laquelle sont adoptés la méthode et les résultats de la critique la plus indépendante, jointe à un sens très vif de la valeur religieuse de l'histoire d'Israël telle qu'elle apparaît à l'historien moderne. A part d'inévitables divergences de détail, les vues historiques de l'auteur coïncident avec celles que M. Loisy défend dans sa récente *Religion d'Israël*. Cette adoption sans réserve du point de vue critique est d'autant plus intéressante à noter que l'auteur appartient à un milieu qui passait jusqu'ici pour un des foyers de la plus stricte orthodoxie : M. Peake est *tutor* au collège méthodiste primitif de Manchester.

On regrette seulement que, pour abréger, l'auteur n'ait pas, au début, tenté une esquisse de l'état religieux des Hébreux avant l'adoption du culte de Yahvéh, et que, à la fin, il n'ait pas suivi les destinées de la religion d'Israël jusqu'à l'ère chrétienne et à la constitution du judaïsme rabbinique.

ADOLPHE LODS.

EDOUARD DUJARDIN. — **Les prédécesseurs de Daniel. Recherches sur la trace de faits et d'idées datant de la fin du troisième siècle avant notre**

ère et du commencement du second dans les prophéties d'Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie. — Paris, Fischbacher, 1908. In-12, 106 pages. — Ce petit livre est donné par son auteur comme une continuation et un complément d'un frère aîné intitulé *La source du Fleuve chrétien*. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur pense avoir « exposé que le prophétisme était né en Judée dans la seconde moitié du quatrième siècle avant notre ère, avec le double caractère d'une réaction traditionnaliste contre l'invasion de l'hellénisme, et d'un mouvement démocratique en face de la vieille aristocratie jérusalémite » (p. 5). A la page suivante, M. Dujardin rappelle qu'il a « montré comment le prophétisme se développa, sans aucune interruption, jusqu'à Daniel, aux environs de l'an 165, date aujourd'hui incontestée. Nous avons ainsi fait de Daniel le successeur immédiat des derniers prophètes et spécialement de Zacharie... »

L'auteur semble admettre que Daniel fut un prophète, tout comme les autres ; or Daniel n'est donné nulle part, dans les écrits bibliques, comme un prophète. C'est, d'après le livre qui raconte sa fortune, un jeune homme dont la destinée ressemble singulièrement à celle de Joseph en Égypte. Or, il n'est encore venu à l'idée de personne de qualifier Joseph de prophète. Quant au livre de Daniel, il est unique en son genre parmi les écrits bibliques ; c'est la première Apocalypse. De ce que l'on rencontre des passages eschatologiques dans certains livres de la Bible, cela n'infère en rien que ces dits passages aient exercé une influence sur un livre que l'on date de l'an 165 avant J.-C.

M. Dujardin, après s'être occupé de l'histoire, de la littérature et de la linguistique à l'époque de la rédaction supposée du livre de Daniel, donne quelques articles consacrés à cinq des petits prophètes, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie, qui n'ont pas trouvé place dans les travaux préliminaires de la *Source du Fleuve chrétien*.

F. MACLER.

CASPAR RENÉ GREGORY. — *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments.* — Leipzig, 1908. In-8°, vi-366 pp. — C'est un livre de toute première importance, qu'on ne lit pas, mais que l'on consulte. L'auteur a reconnu les confusions nombreuses auxquelles condamnent les différentes notations des manuscrits du N. T. Après Tischendorf, von Soden proposait une nouvelle classification et dénomination des mss. ; ce n'était pas suffisant. Après avoir consulté ses collègues, M. Gregory propose une répartition destinée à simplifier les travaux de ses devanciers. Il donne successivement la liste des mss. en grosses capitales, p. 31-44 ; des papyrus, p. 45-47 ; des mss. en petites capitales, p. 48-122 ; des lectionnaires, p. 123-171. Il s'occupe ensuite des anciens numéros, p. 172-259 ; puis il donne la liste des bibliothèques renfermant des manuscrits, p. 260-354. L'ouvrage se termine par l'énumération

des mss. contenant : les actes des apôtres et les lettres catholiques, p. 355-357, les lettres paulines, p. 357-360, l'Apocalypse, p. 360-361.

F. MACLER.

H. P. SCHIM VAN DER LOEFF. — **De zeven brieven van Ignatius in de korte recensie.** — Leyde, A. W. Sijthoff, 215 pages. — Les sept lettres d'Ignace, dans la soi-disant « courte recension », sont un livre pieux, sous forme de lettres détachées qui ont été écrites par un laïque entre 167 et 175, probablement à Rome. Les lettres avaient surtout comme but de fortifier les chrétiens dans leur lutte contre le monde païen. L'auteur de ces lettres a choisi Ignace comme héros, par hasard. Il eût pu choisir aussi tout autre martyr de la première heure. Il commet l'anachronisme, dit l'auteur hollandais, d'élever cet Ignace à la dignité d'évêque; on a surenchéri en faisant du martyr un archevêque et même un patriarche.

L'Ignace des lettres est une figure de l'imagination de l'auteur. Il est porteur des idées et théories de celui qui les a écrites, car l'Ignace de l'histoire est tout autre. On sait de lui qu'il a été martyrisé à Rome ou à Antioche (en 115?). Origène l'appelle le second évêque d'Antioche après Pierre. L'auteur examine les différentes notions qu'on possède sur lui et veut établir qu'Ignace est mort à Antioche.

B. P. VON DER VOO.

AGNÈS SMITH LEWIS. — **Codex Climaci rescriptus** (*Horae semiticae*, VIII). — Cambridge, University Press. — M^{me} Agnès Smith Lewis vient de publier un lot très considérable de textes bibliques du Nouveau et de l'Ancien Testament en dialecte syro-palestinien. Ces textes ont été découverts par elle, en palimpseste, dans plusieurs fragments de manuscrits de la *Scala Paradisi* et du *Liber ad Pastorem* de saint Jean Climaque, d'où le titre de la publication : *Codex Climaci rescriptus*, fragments of sixth century Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and S. Paul's Epistles. Also fragments of an early Palestinian lectionary of the Old Testament. L'œuvre de saint Jean Climaque avait été réécrite sur des morceaux appartenant à six lectionnaires différents que M^{me} Lewis a catalogués sous la désignation de Climacus I-VI. Le Climacus II est le plus important et le plus ancien. Cette traduction palestinienne de la Bible est très exacte. M^{me} Lewis a reproduit en regard le grec de Nestle ou celui de Swete et dans les notes a établi tous les rapprochements possibles entre son texte et les manuscrits principaux du Nouveau et de l'Ancien Testament. Sa publication est donc d'une très grande utilité pour les exégètes. Elle se recommande encore à eux à un autre point de vue. En effet, elle accroît dans une mesure notable notre connaissance du dialecte syro-palestinien. Or, ce dialecte est, avec peu de variantes, celui que parlaient Jésus et ses apôtres. Il est intéressant d'en mieux posséder le vocabulaire et la syntaxe.

Le volume est édité par l'Université de Cambridge avec sa somptuosité coutumière. Il contient sept fac-similés.

L.

J. H. H. SASSEN. — **Hugo von S. Cher. Seine Tätigkeit als Kardinal.** — Bonn, Peter Haustein, 1908. Un vol. 8° de xv-169 pages. — Cette activité n'est pas d'une réelle originalité. Hugues de S. Cher est surtout l'exégète des *Concordances*. Comme cardinal, ce premier dominicain revêtu de la pourpre n'a guère été qu'un légat docile et d'une volonté assez effacée. Dans sa mission diplomatique en Allemagne, qui est le point culminant de cette activité, il a tâché de soutenir la politique moins habile que compliquée d'Innocent IV : il s'agissait de faire accepter des princes rhénans l'anti-césar Guillaume de Hollande en dépit des sympathies qui se groupaient autour du fils de Frédéric II. M. S. expose avec beaucoup de sûreté critique les démarches que fit de 1251 à 1253 le cardinal Hugues, en se guidant ponctuellement sur les copieuses instructions écrites qu'il recevait de Rome à chaque nouvelle étape. Cette mission terminée — avec pour plus clair résultat la réforme de monastères rencontrés sur l'itinéraire du légat — Hugues de S. Cher ne joue plus qu'un rôle politique de second plan. — M. S. lui fait la part belle dans les rapports entre le S. Siège et l'Angleterre ou la France. De même dans le conflit entre les Mendicants et les maîtres de l'Université de Paris : des travaux de Denifle, Mandonnet, Seppelt (ce dernier dans *Kirchengeschichtl. Abhandlungen*, 1905) il ressort suffisamment que Hugues de S. Cher est resté à l'écart de la polémique jusqu'au moment où Alexandre IV le fait entrer avec Eudes de Châteauroux, évêque de Frascati, Jean Gaetani, évêque de Saint-Nicolas *in Carcere* et Jean Franciosi du titre de Saint-Laurent *in Lucina* dans la commission d'Anagni qui condamna le livre de Guillaume de Saint-Amour. La bulle *Quasi lignum vitae* ne semble pas due à son inspiration.

P. ALPHANDÉRY.

WOLFGANG GOLTER. — **Religion und Mythos der Germanen.** — Leipzig, Neuer Verlag Deutsche Zukunft, 1909. Pr. 4 M. — Toute religion a son origine dans le sentiment de dépendance que l'homme éprouve en face des puissances suprasensibles. Ce sentiment s'est manifesté dans le *manisme*, ou culte des ancêtres, et dans l'*animisme*, ou culte des forces naturelles considérées comme autant d'êtres vivants. Lequel a précédé l'autre ? Furent-ils simultanés ? M. Golther penche pour l'antériorité du *manisme*. Ce qui est certain, c'est que, tout en se développant, chacun de son côté, ils se sont de bonne heure confondus. Il n'est, pour ainsi dire, point de religion, où ils n'aient laissé de traces. L'intéressant serait par ces traces d'en déterminer les phases. C'est aussi la difficulté. La religion germanique ne fait point exception. Mais, que faut-il entendre par religion germanique ? D'abord, il importe de distinguer nettement les trois concepts de

religion, de mythologie et de théologie. La religion est la somme des croyances relatives aux esprits et aux dieux en même temps que des actes cultuels par lesquels le peuple les honore. La mythologie, ce sont les contes, récits et légendes, qui ont les êtres surnaturels pour héros et que l'imagination des poètes a pu contribuer à « trouver ». La théologie, enfin, est l'essai tenté par les prêtres et les savants de condenser religion et mythologie en un tout destiné à expliquer le rôle des dieux dans l'univers. Si les Scandinaves, sous l'influence des chrétiens d'Irlande, ont, dès le ^x^e siècle, essayé d'avoir une théologie, les autres peuples germaniques, plus tôt convertis au christianisme, n'y sont point parvenus. Chez ceux-ci, chez les Allemands, nous ne trouvons donc que la mythologie et la religion et seulement dans des documents fort peu nombreux et très incomplets. En réalité, c'est la tradition populaire, le folklore, qui en fournit la meilleure partie.

Très succinctement, sans détails inutiles, sans rapprochements avec d'autres peuples, sans même un mot de conclusion, M. Goltber, qui ne s'adresse évidemment qu'au grand public ou aux élèves des écoles, résume ce que l'on sait sur les dieux et les déesses des Germains, en général, et sur le culte qui leur était rendu. Leur cosmogonie fait aussi l'objet d'un court chapitre.

En fait, je n'ai relevé là rien de bien nouveau. D'anciennes difficultés ne sont toujours pas résolues. Qui étaient-ce, au juste, que les *Vanes*? Les dieux des *Ingvéons*? Peut-être. Nous leur croirions pourtant une autre origine¹. La différence entre Thor et Odin, aussi bien quant à leur origine qu'à leurs attributions, ne me paraît pas, non plus, suffisamment établie. Mais j'ai eu le plaisir de constater que le culte du soleil et les mythes qui s'y rattachent sont formellement reconnus. S'en est-on pourtant assez moqué des mythes solaires! L'existence de la danse dans les cérémonies cultuelles est aussi affirmée. Cependant on m'avait objecté autrefois qu'elle ne devait pas avoir été connue des anciens Germains, ou, plus particulièrement des Scandinaves : puisqu'il n'y a pas de documents pour nous le garantir! Je suis heureux d'avoir sur ces deux points l'opinion d'un homme de la valeur de M. Goltber.

LÉON PINEAU.

EDGAR REUTERSKIÖLD. — **Till frågan om uppkomsten af sakramentalä Måltider.** — Uppsala, Almqvist og Wiksell, 1908. In-8° de iv-168 pp. — L'origine du sacrifice de la messe et de la communion eucharistique est pour les chrétiens un fait historiquement établi par les Évangiles et qui pour eux n'a besoin d'autre explication que les paroles du Christ. Mais, si l'on n'admet pas cette institution divine, d'où vient-il et que signifie-t-elle? Robertson Smith y a vu un sacrifice totémistique, c'est-à-dire le sacrifice au

1) Cf. mes *Vieux chants populaires scandinaves*, t. II. *Époque barbare. La légende divine héroïque*, p. 86 et suiv. Paris, E. Bouillon, 1901.

dieu de la tribu du dieu lui-même, dont les fidèles acquièrent les vertus en s'assimilant son corps. C'est, en effet, une conception essentiellement primitive et des plus répandues que l'on prend les qualités de l'être que l'on mange, homme ou animal. Mais M. Reuterskiöld assure que nulle part où le totémisme a existé, on ne rencontre la théophagie. Il faut donc chercher ailleurs. Sera-ce chez les Mexicains que l'on trouvera la réponse à cette intéressante question? Effectivement, les sacrifices humains étaient chez eux fort en honneur et l'on s'y délectait des victimes offertes aux dieux. Le sacrifice eucharistique en pourrait être l'atténuation. M. Reuterskiöld ne le pense pas. Le cannibalisme mexicain, d'après lui, n'était pas non plus de la théophagie. Seulement, il y avait autre chose chez les Mexicains. Des cérémonies qui présentent la plus grande ressemblance avec le sacrifice de la messe et dont on a recueilli des traces identiques à travers toute l'Europe ancienne et moderne. C'étaient des rites de la fécondité. Le principe fécondant étant représenté d'abord par des animaux, le coq notamment, puis par le pain fait avec la farine de la dernière gerbe de la moisson : ces deux idées, parallèles ou consécutives, se seraient confondues, le pain mystique prenant chez beaucoup de peuples la forme de tel ou tel animal symbolique. Et c'est ce pain, qui, par l'intermédiaire des mystères dionysiaques, serait devenu l'Eucharistie du culte catholique.

Cette solution est-elle définitive ? En réalité, la question du totem est extrêmement compliquée : parce que nous jugeons avec nos idées modernes de choses nées à une époque où les imaginations de l'humanité étaient infiniment différentes, et parce qu'il nous manque très certainement des éléments d'appréciation : soit que nous ne possédions pas encore tous ceux qui existent, soit surtout que nous ne puissions savoir tous ceux qui ont pu exister. D'autre part, les arguments que M. Reuterskiöld lance à l'assaut sont trop épars pour emporter une idée aussi solidement établie que l'idée chrétienne : ce qui ne veut point dire que celle-ci soit inébranlable, ni que ceux-là n'aient aucune valeur : en réalité, ils ne sont pas au point.

LÉON PINEAU.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

HENRY-CHARLES LEA. — Le 24 octobre dernier mourait à Philadelphie l'historien de l'Inquisition, Henry-Charles Lea. Il était âgé de 84 ans et, à peine terminés les cinq volumes de son Histoire de l'Inquisition espagnole, déjà il venait d'entreprendre une Histoire de la Sorcellerie. Cette prodigieuse activité était d'ailleurs en lui tout l'homme et tout l'historien. Presque toute son éducation s'était faite par son propre effort : il avait d'abord entrepris l'étude des sciences exactes, en particulier de la chimie. Lorsqu'à 18 ans il entra en qualité de prote dans la maison d'édition qu'il devait plus tard diriger, il prit sur ses heures de repos pour continuer à augmenter ses connaissances générales, et dès lors ébaucha son éducation historique. Devenu en 1851 co-directeur, puis en 1865 propriétaire de la librairie fondée en 1784 par son oncle Mathew Carey, il réunit, en une bibliothèque qui est une des plus riches d'Amérique des documents imprimés ou manuscrits qui tous avaient trait à l'histoire de l'Église et en particulier de l'Église médiévale. En même temps il envoyait dans les dépôts d'archives de l'Europe une armée de copistes dont il réglait soigneusement la tâche. Son premier grand ouvrage, *Superstition and Force*, est de 1866 (4^e éd. 1892) ; puis viennent l'*History of Sacerdotal Celibacy* (2 vol. 1^{re} éd. 1867, 3^e éd. 1907), les *Studies in Church History* (1^{re} éd. 1869, 2^e éd. 1883). — En 1880 une crise nerveuse causée par un surmenage intellectuel de plusieurs années l'obligea à abandonner à son fils la direction de sa maison d'édition. Libre de s'adonner tout entier aux recherches historiques, il mit sur pied sans arrêter ses trois grandes œuvres : *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vol. 1888, dernière éd. 1907-1908 ; *A History of auricular Confession and Indulgences*, 3 vol. 1896 (préparé dès 1892 par la publication d'un *Formulary of the Papal Penitentiary in the 13th Century*), enfin en 1906-1908 *A History of the Inquisition of Spain and in the Spanish Dependencies*, 5 vol. En 1890 il avait déjà donné un volume de *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition* et en 1901 une étude sur les *Moriscos* d'Espagne, leur conversion et leur expulsion. M. Salomon Reinach qui, par de nombreux comptes-rendus de ses livres et surtout par une excellente traduction de l'Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age (1^{re} éd. Paris, 1900-1902, 3 vol. in-12), a fait connaître au public français le grand historien américain, donne dans la *Revue historique* (Janvier-Février, p. 221) les titres d'une série d'opuscules

qu'il tient d'H.-C. Lea et qui n'ont pas encore été réunis en volumes : *Occult Compensation* ; *Philosophical Sin* ; *Ecclesiastical Treatment of Usury* ; *Is there a Roman Catholic Church?* ; *The Taxes of the Papal Penitentiary* ; *Spanish Experiments in coinage* ; *The Martyrdom of San Pedro Arbues* ; *The Spanish Inquisition as an alienist* ; *The Indian Policy of Spain* ; *The Absolution Formula of the Templars*. Il faut y ajouter deux essais encore traduits en français par M. Reinach, l'un sur l'histoire des biens de main-morte, l'autre sur le célèbre épisode de Diana Vaughan et Léo Taxil. Il faudrait y ajouter en outre beaucoup d'articles anonymes publiés par H.-C. Lea dans le *Matin* de New-York, et de nombreuses brochures, d'un intérêt plus spécialement politique, car le grand érudit prit part au mouvement social et moral d'où sortit l'Amérique postérieure à la guerre de Sécession. D'ailleurs peut-on dire que l'œuvre historique d'H. C. Lea ait jamais eu d'autres visées qu'une morale sociale basée sur la connaissance précise du passé ?

On a presque unanimement accueilli par des louanges enthousiastes ses deux histoires de l'Inquisition, la première surtout. Ensuite les spécialistes en ont contesté souvent les solutions de détail. L'œuvre n'en reste pas moins très solide et très compréhensive. Le plan en est maintes fois critiquable du point de vue de la logique : H.-C. Lea expose sans grand souci d'équilibre ni d'élégance ; les digressions abondent ; en de brusques échappées à la fin d'un récit, au détour d'un chapitre, on voit transparaître une intention de polémique antiecclesiastique. La crainte de céder à l'esprit de système historique fait que souvent H.-C. Lea se prive volontairement du secours de la *littérature* de son sujet, écarte l'ouvrage de seconde main et se laisse gagner par le fétichisme du texte, use peu de la critique externe, voit des intentions dans les formules les plus anodines. Parfois il procède par de hâtives juxtapositions de documents sans rigoureuse critique de provenance ou de date. Mais le mérite de son œuvre vient moins de la qualité absolue des matériaux employés à le construire que de leur nombre prodigieux et de leur utilisation très cohérente. Il a tracé dans la masse des faits recueillis par lui de larges et claires avenues : sa conception économique de l'histoire de l'Inquisition médiévale, son utilisation des textes législatifs, laïques ou ecclésiastiques, pour l'étude des mœurs et de la vie religieuse s'imposeront désormais à quiconque traitera de l'histoire de l'Église au Moyen-Age. Naguère, il mettait en lumière la part de l'Église romaine dans la création et les méthodes de l'Inquisition d'Espagne ; et ceci encore était nouveau, de n'en pas faire retomber toute la responsabilité sur le pouvoir civil et la royauté espagnole. Notre Revue n'a que trop tardé déjà et ne tardera plus guère à rendre compte de cette dernière œuvre de H.-C. Lea. Ce nous sera une occasion de saluer encore une fois la grande mémoire de ce bon ouvrier de vérité.

P. A.

Conférences du Musée Guimet. — La nécessité où nous nous sommes trouvés de priver de toute chronique le précédent n° de la Revue, nous a contraints à reculer jusqu'en cette fin de février la publication de ce programme.

Heureusement les conférences bihebdomadaires du Musée Guimet ont dès maintenant une tradition de très vif et très légitime succès qui leur permet de se passer de la publicité préventive que nous eussions pu leur fournir.

Dimanche 9 janvier à 2 h. 1/2. M. De Milloué, Conservateur du Musée Guimet : Le Sacrifice.

Jeudi 13 janvier à 2 h. 1/2. — M. Émile Guimet, Directeur du Musée Guimet : Lucien de Samosate, philosophe.

Dimanche 16 janvier à 2 h. 1/2. — M. R. Dussaud, Directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, Professeur suppléant au Collège de France : Les sacrifices humains chez les Cananéens, d'après les fouilles récentes. *Projections.*

Jeudi 20 janvier à 2 h. 1/2. — M. R. Pichon, Professeur au Lycée Henri IV : Le mariage religieux à Rome.

Dimanche 23 janvier à 2 h. 1/2. — M. A. Foucher, Professeur à la Faculté des Lettres : Les bas-reliefs de la porte orientale du Stûpa de Sanchi (moulages dans la cour du musée Guimet). — *Projections.*

Jeudi 27 janvier à 2 h. 1/2. — M. Seymour de Ricci : Les dernières fouilles en Égypte. — *Projections.*

Dimanche 30 janvier à 2 h. 1/2. — M. Homolle, Membre de l'Institut, Directeur des Musées nationaux : La religion Delphique.

Jeudi 3 février à 2 h. 1/2. — M. L. Delaporte, Diplômé de l'École des Hautes Études et de l'École du Louvre : La glyptique de l'Assyrie. — *Projections.*

Dimanche 6 février à 2 h. 1/2. — M. Franz Cumont, Correspondant de l'Institut, Conservateur des Musées royaux de Belgique : Les idées eschatologiques dans le paganisme romain.

Jeudi 10 février à 2 h. 1/2. — M. Maybon, secrétaire de l'École française d'Extrême-Orient : La fin de la dynastie Thuc (Annam, 208 av. J.-C.). — *Projections.*

Dimanche 13 février à 2 h. 1/2. — M. G. Bédédite, Conservateur du Musée du Louvre : De l'idéographie dans la sculpture égyptienne. — *Projections.*

Jeudi 17 février à 2 h. 1/2. — M. A. Moret, Conservateur adjoint du Musée Guimet : Le grand temple de Dêir-el-Bahari. — *Projections.*

Dimanche 20 février à 2 h. 1/2. — M. R. Cagnat, Membre de l'Institut, professeur au Collège de France : Un pèlerinage à Nêmi.

Dimanche 27 février à 2 h. 1/2. — M. Henri Cordier, Membre de l'Institut, Professeur à l'École des Langues orientales vivantes : La piété filiale et le culte des ancêtres en Chine.

Dimanche 6 mars à 2 h. 1/2. — M. Salomon Reinach, Membre de l'Institut, Conservateur du Musée de Saint-Germain : L'histoire de Thékla.

Dimanche 13 mars à 2 h. 1/2. — M. D. Menant : Rites funéraires des Zoroastriens de l'Inde.

Dimanche 20 mars à 2 h. 1/2. — M. Von Lecoq, Conservateur du Musée royal d'Ethnographie de Berlin : Les découvertes de la mission impériale allemande à Tourfan (Turkestan). — *Projections.*

DÉCOUVERTES

Le sanctuaire syrien du Janicule. — La nouvelle campagne de fouilles (1908-1909) dans le *Lucus Furrinae*, à Rome, a répondu complètement à ce que promettaient d'heureux débuts (voir *RHR*, 1908, II, p. 306). M. Gauckler a soigneusement tenu au courant des découvertes successives l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 116-119, 424-435, 490-491, 617-647; *Journal des Savants*, 1909, p. 420-422). De plus, il a donné un intéressant article sur le couple héliopolitain et la triade solaire dans *Mélanges de Rome*, 1909, p. 247 et suiv. Son étude d'ensemble est destinée aux *Mémoires des savants étrangers* publiés par l'Académie des Inscriptions. Parallèlement, ses collaborateurs, MM. G. Nicole et G. Darier ont publié un mémoire abondamment illustré : *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule* (extr. des *Mélanges de Rome*, t. XXIX, avec 15 planches et 42 vignettes). M. Gauckler, ayant continué les fouilles, après le départ de MM. Nicole et Darier, c'est à son dernier rapport (*Comptes rendus*, 1909, p. 617-647) qu'il faut se reporter pour l'étude exacte du plan.

Ces découvertes soulèvent, comme on a pu le voir par notre premier compte-rendu, des problèmes complexes dont la solution s'élaborera peu à peu. En attendant, nous enregistrons ici les faits les plus remarquables. Ce n'est pas un sanctuaire qui a été retrouvé, mais trois sanctuaires superposés.

1° Le temple le plus récent, complètement déblayé, fut élevé assez rapidement au temps de l'empereur Julien et servit peu. Il se compose essentiellement de deux corps de bâtiments (A et C) reliés par un atrium B à ciel ouvert où se réunissaient les fidèles. L'édifice A constituait le temple proprement dit ; ses dispositions offrent un singulier mélange d'élément païens et chrétiens. C'est là, dans une niche, qu'on a trouvé la statue où MM. Nicole et Darier reconnaissent un Hadès, tandis que M. Gauckler, plus justement à notre avis, y voit un Jupiter syrien. Un système d'étroites meurtrières, percées à travers une double muraille, se correspondent de telle sorte qu'elles permettaient aux rayons du soleil levant de frapper la statue divine. Celle-ci paraît avoir été consacrée par un sacrifice humain : les constatations faites par les explorateurs ne permettent pas de supposer que la portion de crâne humain enfermé dans la niche y avait été déposée, au moment de l'abandon du sanctuaire, par des chrétiens voulant souiller le temple. MM. Gauckler et G. Darier nous ont confirmé que la statue divine fut trouvée non sur le sol, mais à la hauteur du socle de la niche.

L'édifice C, de l'autre côté de l'atrium, est la chapelle des mystères, de forme octogonale. Au milieu de cette pièce, dans une cavité rectangulaire fermée par trois tuiles, au centre d'une cuve triangulaire, fut trouvée une statuette en bronze doré, haute de 0^m,47, étendue la tête à l'est. L'idole a les bras allongés le long du corps qui paraît engainé comme celui d'une momie ainsi que le

montre la figure ci-dessous. Un serpent à crête dentelée l'entoure sept fois et dresse sa tête sur le crâne de l'idole. Entre les replis du dragon, sept œufs de poule avaient été déposés. M. Gauckler, écartant tout rapprochement avec le Kronos mithriaque, a très heureusement rapproché cette figure d'un passage des *Saturnales* (I, xvii, 66-70) où Macrobe décrit une idole des Hiérapolitains accompagnée de deux statuettes féminines autour desquelles s'enroule un dragon. Le savant archéologue a voulu pousser plus loin l'explication de l'énigmatique figure. Se souvenant de la définition d'Arnobé, *ovorum progenies dii Syri*, il se demande si la statuette du Janicule ne représenterait pas la nativité



de la déesse syrienne. « Comme la Nativité de Mithra, celle d'Atargatis devrait symboliser les effets de l'initiation en vertu de laquelle le néophyte *naissait* à la vie mystique, en dépouillant le vieil homme, de même que la déesse naissante se débarrassait de son enveloppe. Par suite, les *sept* œufs déposés en ligne sur le bronze ne feraient pas seulement allusion au pouvoir fécondant d'Atargatis, divine excitatrice des germes ; ils représenteraient aussi les *sept* degrés de l'initiation, correspondant eux-mêmes aux *sept* sphères planétaires. »

L'hypothèse est ingénieuse et mérite d'être soigneusement examinée. On voudrait pouvoir préciser quelques détails de la statuette, mais les auteurs de la découverte, entravés par le soin jaloux des autorités italiennes, n'ont pu pousser à fond leur étude. M. Gauckler pense que ce bronze proviendrait du temple de Gaïonas et aurait été réemployé dans le sanctuaire construit sous Julien. Dans ces conditions, il y a quelque difficulté à admettre que l'inscription du temps

de Julien et lue par M. G. : *Portu[nam] aene[am] lar[ibolo?] L(ucius) Lar[cius...]*, soit la propre dédicace de la curieuse statuette. On ne voit pas non plus quel attribut permettrait de classer cette dernière comme une image de Fortuna. Or, c'est par cet intermédiaire que M. Gauckler rattache le bronze en question aux représentations d'Atargatis.

2° Antérieurement à l'édifice élevé sous Julien, le *cistiber Gaionas* avait élevé, en l'an 176 de notre ère, un sanctuaire dont une partie seulement a pu être mise au jour. On distingue un *téménos* carré à ciel ouvert, divisé en quatre compartiments par deux galeries à angle droit ; à l'occident, la fontaine sacrée ; à l'orient, le *delubrum*, réservé aux ablutions rituelles, qu'il est important de retrouver à l'entrée du sanctuaire. Un fossé longeait le *téménos* au nord ; il fut utilisé comme *favissa* ou dépotoir du sanctuaire et a fourni des monceaux de scories, de cendres, de sable à demi vitrifié, d'ossements calcinés de quadrupèdes et d'oiseaux, d'innombrables débris d'objets votifs. La vaisselle sacrée, en terre cuite, verre ou métal, était représentée par des amphores et œnochoés, plats et patères, ampoules, pyxides, *unguentaria*, lampes, mêlés à des monnaies, des jetons, des tessères. Des carreaux et des vases émaillés ont paru à M. G. d'importation orientale, notamment ceux d'un bleu turquoise et d'un bleu foncé à l'aspect métallique.

3° Le sanctuaire de Gaionas recouvre les restes d'un édifice plus ancien qui offre avec lui de telles analogies qu'on peut lui attribuer le même caractère. Si ce temple fut dédié à Hadad et à Atargatis, on devra admettre que le culte syrien s'introduisit à Rome plus tôt qu'on ne le pensait et M. Gauckler rappelle la prédilection que, d'après Suétone, l'empereur Néron manifesta au début de son règne pour la *Dea Syria*. Ce premier sanctuaire devait consister en un simple enclos à ciel ouvert, entourant un autel et une fontaine.

Le mont Casios. — M. Clédat s'attache depuis plusieurs années, pour le compte de la compagnie du Canal de Suez, à l'exploration archéologique de l'Isthme. Un des points les plus intéressants à fouiller serait l'emplacement du temple de Zeus Casios. M. Clédat pense qu'on a eu tort de fixer le mont Casios au Ras Bouroun vers le milieu du lac Sirbonis ou de Baudouin ; il faut le chercher à l'extrémité occidentale de ce lac au lieu dit Mahemdiah. Une première campagne de fouilles a mis au jour différents édifices antiques dont un petit temple tétrastyle (*Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1909, p. 764-774).

Les sanctuaires de Bir-bou-Rekba (Tunisie). — Nos lecteurs n'ont pas oublié l'importante inscription punique publiée ici même par M. Philippe Berger (*RHR*, t. LVIII (1908), p. 155), et relatant la consécration d'un double sanctuaire dans l'antique Siagu (Bir-bou-Rekba) en l'honneur de Baal et de Tanit, vers 150 avant notre ère. De l'époque romaine on a relevé une dédicace à Saturne. Les recherches du capitaine Cassaigne ont mis au jour de nombreux fragments en

terre cuite grâce auxquels on a pu reconstituer au Musée du Bardo quinze statues dont M. Merlin (*Bulletin archéol. du Comité des travaux histor.*, 1909, p. 68-74, pl. VIII-X) signale les plus intéressantes.

1° Un dieu, la barbe coupée court, assis sur un trône à dossier entre deux sphinx ailés debout, coiffés d'un bonnet conique. Le dieu porte une haute tiare à cannelures. La main droite est dressée et ouverte, la paume en avant. M. Merlin rapproche de cette figure divine le *Saeculum frugiferum* de certaines monnaies.

2° Une femme assise donnant le sein à un enfant nu étendu sur ses genoux, peut-être la *Dea nutrix*.

2° Une femme léontocéphale debout : « Au-dessus d'un corps de femme se montre une tête de lion que les poils de sa crinière entourent comme d'une sorte de nimbe ; de chaque côté du cou pendent les deux bouts d'un klast dont on ne voit rien autre ; le crâne était jadis surmonté d'un objet arrondi, sans doute un disque actuellement cassé et perdu, mais dont on distingue encore nettement l'amorce. » Par dessus la tunique, autour des reins et des jambes, s'enroulent deux grandes ailes de vautour. La main gauche tient un vase. Le céramiste, selon M. Merlin, a imité ainsi une divinité égyptienne, probablement Sakhit. M. Babelon a signalé une représentation identique au droit de certaines monnaies de Q. Metellus Scipio avec les trois lettres : *G. T. A.* qu'on explique par *Genius terrae Africae*. Si cette interprétation était certaine, elle confirmerait l'opinion de ceux qui se refusent à voir Tanit dans le *Genius Carthagini*.

4° Une femme debout sur un lion.

Fouilles en Cilicie. — Cette province asiatique, des plus riches en vestiges antiques, n'a guère été que traversée jusqu'ici. Une mission allemande y a entrepris des fouilles. Au printemps 1907, MM. E. Herzfeld et S. Guyer ont attaqué deux sites : Olba, ancienne ville hellénistique très prospère et Meriamlik, centre chrétien primitif. L'*Archaeologischer Anzeiger*, 1909, 433-450, résume la communication faite devant la Société archéologique de Berlin.

Olba fut le siège de la dynastie des Teukrides qui unissaient au pouvoir royal l'autorité de grand-prêtre et dont la richesse était fondée sur la piraterie. Les dynastes dont les noms indigènes étaient formés avec les noms divins locaux Tarku et Yan, en tiraient argument pour rattacher leur descendance à Teukros et à Ajax, fils de Télamon. Dans les ruines explorées, divers sanctuaires ont été reconnus, notamment, au centre de la ville, le grand temple de Zeus Olbios fondé sous Seleucus Nicator (305-281 av. notre ère). A Meriamlik, on a dégagé le sanctuaire de sainte Técla, un des anciens pèlerinages chrétiens les plus célèbres.

La nouvelle « Déesse-Mère » d'Alesia. — Sous ce titre notre collaborateur M. A. J.-Reinach fait connaître dans *Pro Alesia* (nos 28-29 et suivants) une des

sculptures les plus remarquables sorties des fouilles de la Société des Sciences de Semur et dont l'intérêt « au point de vue religieux ne le cède en rien à sa valeur artistique ». Cette statuette en calcaire remonte vraisemblablement à l'époque des Flaviens. « La déesse est assise, les deux genoux largement écartés, les pieds rapprochés. La main droite tient une patère dont le bord gauche s'appuie sur le genou droit, posant sur l'extrémité d'une pièce d'étoffe; la main gauche retient sur le genou gauche l'autre bout de cette étoffe qui s'enfonce légèrement entre les genoux pour recevoir une douzaine de fruits de grosseur diverse ». Le savant auteur institue des comparaisons avec d'autres monuments fournis par le même sol et les appuie d'une abondante documentation. puis il expose la valeur des attributs manifestement empruntés à d'autres civilisations. « Ces rapprochements faits, on ne trouvera rien d'invraisemblable à supposer que, si les traits si nobles de la *Mater* d'Alise et son attitude à la fois simple et majestueuse dérivent de la Déméter de Cnide, la présence de la patère dans la main droite et les genoux écartés pour recevoir les fruits sont deux caractères empruntés à quelque déesse italique de la végétation ». Il est plus difficile de préciser par quelle voie tous ces éléments ont convergé vers Alise pour parer la déesse locale. « Naguère encore, c'est sous le nom de Pomone ou d'Abondance qu'on aurait désigné la nouvelle statuette. Mais ces désignations répondent à des conceptions trop exclusivement romaines pour qu'on soit en droit de les appliquer à des divinités trouvées en Gaule, lorsque leur caractère indigène n'est pas sujet à doute ». Quelle que soit l'influence exercée par les conceptions romaines, il vaut mieux laisser à la déesse et à ses similaires les noms de *Matres*, *Matronae*, *Matrae* ou *Mairae* fournis par les inscriptions. Ici, il s'agit plus spécialement d'une « Mère des fruits ».

Mosaïque juive de Sepphoris. — M. Clermont-Ganneau a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1909, p. 677-683) la découverte d'un pavement en mosaïque qui dépendait probablement d'une synagogue de Sepphoris, centre officiel du judaïsme aux II^e et III^e siècles, avant le transfert du grand sanhédrin à Tibériade. Cette mosaïque porte une dédicace en hébreu donnant le nom du personnage, Rabbi Yoûdan, fils de Tanhoûm, qui a fait exécuter le travail.

Vase chrétien à relief de Thélépte (Tunisie). — Le D^r Carton a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*C. R.*, 1909 p. 597-605) un curieux vase en terre cuite trouvé dans une sépulture à Thélépte. On y voit représenté un martyr chrétien exposé dans le cirque. « Ce dernier est attaché à un poteau; un fauve (probablement un ours) cherche à l'atteindre; derrière lui s'avance un flagellateur. Devant ce chrétien, on a placé le symbole de l'ancre. Les deux personnages qui viennent ensuite représenteraient, d'après M. Cagnat, des gladiateurs qui serviraient ainsi à indiquer l'endroit où se passe la scène ».

PUBLICATIONS DIVERSES

On ne retient généralement des rites funéraires que les éléments dramatiques qui impliquent la tristesse et la douleur. Cependant les réjouissances finales paraissent très répandues, elles signalaient notamment la fin des lamentations sur la mort d'Adonis décrites par Lucien (*De dea Syra*, 6). Elles tiennent une place importante dans la description que MM. E. et R. Wagner donnent d'*Un Velorio* (veillée des morts) au bord du Rio Salado (République Argentine), dans *L'Anthropologie*, 1909, p. 561-567. Il s'agit de la mort d'un enfant. « Le menu peuple considère la mort d'un enfant comme un malheur compensé en partie par le fait d'avoir au ciel un ange, qui est votre enfant, et par conséquent protège ses parents et intercède pour eux auprès du Tout-Puissant. Un jeune enfant mort s'appelle « Angelito », c'est-à-dire petit ange. Plus il est jeune, moins il aura péché et, par conséquent, plus pur il est censé devoir se présenter devant le Créateur et plus grandes sont les réjouissances des parents, alliés et amis de la famille, qui prennent part à la célébration de cette fête mortuaire. »

— Les *Annales du Musée Guimet* viennent de s'enrichir de deux ouvrages in-4° : le tome XXXII dû à M. Alexandre Moret, *Catalogue du Musée Guimet. Galerie égyptienne, Stèles, Bas-reliefs, Monuments divers* (un volume de texte et un volume de 65 planches. Paris, Leroux, 1909), le tome XXXIII rédigé par M. L. Delaporte, qui s'est fait une spécialité des études de glyptique, *Catalogue du Musée Guimet. Cylindres orientaux* (1 vol. accompagné de 10 planches). La galerie égyptienne du Musée Guimet offre des pièces fort intéressantes. L'introduction que M. Moret a écrite pour le Catalogue, constitue un précis de la destination de la stèle, de la valeur de ses éléments essentiels et de leur évolution. Notons, stèle 12, la mention du dieu Thot tournant autour du défunt pour le purifier (avec l'eau et l'encens), l'acte de ceindre d'un vêtement la gerbe représentant peut-être le défunt en tant qu'Osiris végétant. Stèle C 22, le bouquet monté personnifie Osiris. Stèle C 15, culte funéraire célébré par la fille du défunt, ce qui est exceptionnel bien qu'en Égypte, la femme soit au point de vue religieux l'égale de l'homme. Stèle C 21, document postérieur à Aménophis IV où, pour glorifier Amon, on utilise les formules usitées par ce roi pour vénérer Aton. Stèle C 23, adoration de Sebak sous la forme d'un crocodile. Stèle 27, repas funéraire pris en famille.

— La 60^e livraison du *Lexikon* de Roscher contient une monographie de J. B. Carter sur *Romulus-Romos-Remus* où, quant à l'origine de ces personnages, l'opinion de Kretschmer est adoptée avec une légère variante : les

Romains ont reçu des Grecs leur héros éponyme ; mais Romos ne leur représentant rien de réel, ils ont créé à son image Romulus, probablement comme éponyme de la *gens Romulia* ou *Romilia*. A la suite de l'exposé des légendes visant les unes la naissance, les autres l'activité des héros, on donne la liste des représentations figurées. Le regretté philologue M. Ihm, enlevé à la science en pleine activité, le 24 avril dernier, a rédigé plusieurs articles sur des divinités celtiques, notamment sur *Rosmerta*. De nombreux articles sont dus à Höfer, entr'autres *Ršup* (on aurait pu signaler son identification avec Apollon), *Saarnaios* (l'identification Zeus Hypsistos = Adonis est une hypothèse peu vraisemblable), *Sabaoth*, *Sabbe*, *Sadykos*, *Salambas-Salambo*, *Sanctus*. Eisele a rédigé *Sabazios*, important article avec d'intéressantes observations sur les rapports entre les Sabaziastes et les Juifs d'Asie Mineure. On peut douter, cependant, que la synagogue de Smyrne traitée de « synagogue de Satan » (*Apocal. Jean*, II, 9), ait abrité des Juifs qui se compromettaient avec les adorateurs de Sabazios, car nous savons par les discours que les Juifs d'Ionie firent entendre à Agrippa en 14 av. J.-C. (Josèphe, *Ant.*, XVI, II, 2-5) qu'ils étaient particulièrement exacts à observer les prescriptions de leur culte. Citons encore *Salmo-neus* (J. Ilberg) et deux articles de Wissowa, *Salus* et *Sancus*.

— Dans le 43^e fascicule du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, nous relevons parmi les articles qui intéressent nos études : *Scylla* (Gaston Darier) dont l'étymologie sémitique est envisagée avec trop de faveur (*skoulah* ne signifie pas « pierre », mais « lapidation » et dès lors on ne peut identifier les deux termes de l'épithète homérique Σκύλλην πετραίην), *Secespita*, (A. J.-Reinach) couteau de sacrifice, *Securis*, du même auteur, avec des indications sur les usages religieux, *Sementivae* ou *Sementinae feriae* (André Baudrillart), *Semo sancus* (J.-A. Hild), *Septerion* ou *Stepterion* (E. Pottier), *Septimontium* (André Baudrillart), *Sepulcrum* (Émile Cahen), *Serapis* (Georges Lafaye), *Sibyllae*, *Sibyllini libri* (J.-A. Hild).

— Le premier fascicule 1910 de l'*Archiv für Religionswissenschaft* contient un article de Joh. Ilberg, *Zur gynäkologischen Ethik der Griechen*, qui discute le problème de l'avortement dans l'antiquité gréco-romaine, problème qui divise MM. Salomon Reinach et Sam Wide (voir *RHR*, 1909, I, p. 380). Tandis que le premier reconnaissait dans l'interdiction de l'avortement une influence des doctrines orphiques, le second faisait intervenir l'influence juive ou chrétienne. M. Ilberg pense qu'il y a surtout là un progrès marqué de la science médicale et l'influence des médecins de l'époque hellénistique. — I. Goldziher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, étudie avec son érudition accoutumée les souhaits qu'expriment fréquemment les poètes arabes de voir les tombeaux de leurs parents ou amis recevoir la pluie, tandis qu'on voue à la sécheresse la tombe de son ennemi. Le sens primitif de ces vœux ou de ces imprécations est mis en rapport avec les aspersions d'eau qui ont pour objet de chasser les

démons, notamment d'auprès des mourants. Plus tard s'y serait ajoutée la notion de témoignage bienveillant, miséricordieux, donné par la divinité. Mais est-il indispensable d'établir une succession logique entre ces conceptions ? La pluie n'a-t-elle pas été toujours considérée chez les Arabes comme un bienfait des dieux ? Peut-être fallait-il indiquer que la pratique de réserver un creux dans la dalle qui recouvre le cadavre, afin que l'eau de pluie s'y rassemble, remonte aux temps préhistoriques, car elle correspond aux cupulès relevées sur les dolmens de la Transjordanie qu'on sait représenter des tombes de l'époque néolithique. — E. Petersen, *Die Serapislegende*, discute surtout les solutions proposées par Amelung d'une question difficile qui, dans le même moment était reprise par notre collaborateur M. Isidore Lévy. — K. Kohler, *Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur*, appuie dans Job, V, 23, une ancienne lecture signalée par Raschi : *Adone has-sadeh* au lieu de *Abne has-sadeh* et comprend « Avec les maîtres (esprits) du champ tu as une alliance » au lieu de « Avec les pierres du champ » qui ne fournit aucun sens. Aux parallèles relevés dans Curtiss, ajouter ceux qu'on trouvera dans Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, à propos du *ṣāhib el-maḥall* ou maître du lieu. — P. Stengel, *Sphagia*, présente quelques observations sur ce genre de sacrifice à propos de la dissertation de Th. Szymanski, *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*. — Israel Friedlaender, *Zur Geschichte der Chadhirlegende*, part du point de vue de K. Vollers qui considérerait le type de Chadhir, non comme la survivance de telle ou telle figure plus ou moins mythique, mais comme le produit d'un large syncrétisme. — Notice de O. Franke sur la religion chinoise.

— M. Max Van Berchem inaugure par les *Arabische Inschriften (Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft, VII, 1. Leipzig, Hinrichs, 1909)* la publication des *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien* recueillies par M. Max von Oppenheim au cours de son voyage à travers la Turquie d'Asie en 1899. Nombre des 196 textes ainsi publiés sont inédits, notamment ceux de Mésopotamie, et intéressent l'histoire de la religion musulmane et de ses sectes. Citons, près de Homs, les inscriptions gravées sur le tombeau du fameux conquérant de la Syrie, l'épée d'Allah et le compagnon du Prophète, Khâlid ibn al-Walîd qui, d'après la tradition, serait mort à Homs en l'an 21 de l'hégire. Depuis longtemps cette tombe est l'objet d'un pèlerinage et Khâlid vénéré à l'égal d'un saint. A Masyaf, les textes émanant des chefs de la secte des Assassins ont été déjà publiés en partie et commentés par M. Van B. dans *Journal asiatique*, IX^e série, t. IX. A Alep, texte chi'ite duodécimain du sanctuaire dit d'Al-Ḥosain. A Orfa (Edesse), texte du célèbre sanctuaire dénommé maqâm al-Khalîl ou lieu de prière d'Abraham. A Tarsous, un tombeau du prophète Daniel. Enfin, de curieuses considérations (p. 146-148) sur des matrices pour amulettes répandus par les missionnaires des sectes alides.

— Notre collaborateur, M. Louis Massignon, donne d'intéressants renseignements sur *Les Medresehs de Bagdad* dans le *Bulletin de l'Institut français d'Archéol. orient.*, t. VII (Le Caire, 1909). La création des medresehs dans l'Islâm oriental, qui remonte aux iv^e et v^e siècles de l'hégire (x^e-xi^e siècles), est attribuée à deux causes : 1^o la nécessité pour l'Islâm sunnite de faire face à la propagande effrénée des Chi'ites en réglementant l'enseignement supérieur ; 2^o l'exemple donné par les Chafi'ites du Khorasan qui possédaient déjà des medresehs ou écoles supérieures destinées à lutter contre les *Khanqahs* ou couvents des Kirâmyites.

— L'orientaliste et exégète Adalbert Merx, mort à Heidelberg où il professait dans la chaire d'exégèse de l'Ancien Testament, le 4 août 1909, à l'âge de 71 ans, regardait le mouvement religieux samaritain comme ayant joué un rôle important dans la formation des doctrines chrétiennes. A ce point de vue son étude posthume, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (XVII. Beiheft z. *Zeitsch. f. d. Alttest. Wissenschaft*) publiée par les soins de M. Marti, est à lire. Il y publie et commente quatre textes relatifs au Messie faisant partie de la liturgie de la communauté de Naplouse.

— La maison d'édition Dieterich (Theodor Weicher), à Leipzig, entreprend sous le titre *Religionsurkunden der Völker* une importante collection que dirige M. Julius Boehmer. La documentation qu'on se propose de rassembler doit embrasser les livres canoniques tels que l'Avesta et le Coran, des textes religieux comme ceux découverts en Égypte ou en Babylonie et des monographies fondées soit sur les textes comme pour les religions grecque et romaine, soit sur les traditions orales pour les non-civilisés. Déjà a paru *Die Religion der Batak* par J. Warneck qui constitue une excellente monographie. Bientôt suivront : un choix de textes assyro-babyloniens publiés par Delitzsch, le Coran par Seybold, les sources pour l'histoire de la piété dans l'Islam par Brockelmann, les Upanishads par Geldner, la religion des Ewe par Spieth, la *Mischnah* par Bischoff, etc. Les souscripteurs qui s'engagent à prendre dix volumes au moins, bénéficient d'une réduction de vingt pour cent.

— Le texte hébraïque de la Bible le plus pratique et le plus utile pour les travailleurs est, sans contredit, celui que Rud. Kittel a établi avec la collaboration de Beer, Buhl, Dalman, Driver, Löhr, Nowack, Rothstein, Ryssel et dont la première édition a paru en 1905 chez Hinrichs à Leipzig. Une seconde édition, revue et améliorée dans les notes du bas des pages, vient de paraître (broché : 8 marks ; aussi en 15 fascicules de 1 m. à 1 m. 30).

— La troisième édition complètement remaniée de la traduction de E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, dont nous avons déjà

annoncé le mode de publication par livraisons à 80 pfennigs (Mohr, Tübingen) a vu se terminer le premier volume qui renferme le Pentateuque (Kautzsch et Holzinger se sont partagé les quatre premiers livres, Marti a traduit le Deutéronome. Les éditeurs n'ont pas cru devoir rompre avec les titres de premier, deuxième, etc. livre de Moïse) et les Prophètes (Josué par Holzinger et Kittel qui s'est également chargé des deux livres de Samuel, les livres des rois par Kamphausen, Isaïe par Guthe, Kautzsch et Budde, Jérémie et Ezéchiel par Rothstein). Le second volume qui a commencé à paraître contiendra les douze petits prophètes et les *ketoubim* ou hagiographes.

— On sait avec quelle conscience, M. E. Schürer tient au courant des découvertes sa *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. La maison Hinrichs vient de faire paraître (1909) en quatrième édition le tome III : *Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*. Pour juger des remaniements, il suffit d'indiquer que le nouveau volume (vii-719 pages) contient deux cents pages de plus que l'édition précédente. Certaines parties, notamment celle qui utilise les nombreux papyrus grecs découverts en Égypte et les papyrus araméo-juifs d'Éléphantine, sont entièrement nouvelles.

— Le XXII^e et dernier volume de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog, remaniée en troisième édition par Albert Hauck, a été distribué (Leipzig, Hinrichs, 1909). Il renferme la liste des collaborateurs qui occupe 32 pages avec indications biographiques et liste de leurs articles. Puis vient un copieux index de 482 pages en deux colonnes qui facilitera beaucoup l'utilisation des matériaux réunis dans les vingt et un volumes de cette nouvelle édition.

R. D.

— A propos de l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach, M. Jean Réal a écrit une brochure sur *la Science des religions et le problème religieux au xx^e siècle* (Paris, Fischbacher, 1905, p. 65); M. Jean Réal qui, sans être un spécialiste, paraît généralement au courant des progrès de la « religion comparative », considère ce problème d'une façon trop subjective pour que ses conclusions trouvent place ici autrement qu'à titre documentaire : la Science des religions lui paraît nous apprendre que c'est par les transformations de l'idée religieuse que se sont manifestées dans le passé les principales étapes des progrès humains. Il oppose le « simple idéalisme humain » au « mysticisme dogmatique des religions » ; entre ces deux notions contradictoires il ne dissimule pas que ses préférences vont à la première et qu'il lui souhaite de convertir les hommes des temps à venir.

— Mgr Lacroix, ancien évêque de Tarentaise, publie la leçon inaugurale de son cours sur *L'histoire et l'organisation de l'Église catholique depuis le Concile*

de Trente, professé près la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études. L'objet du cours était l'*Histoire de l'Église pendant la Révolution*, mais Mgr Lacroix l'a fait précéder d'un examen du *Rôle de la critique dans l'histoire de l'Église* (Paris, Plon, 1909, 47 p.). Il tient à établir que les règles de la critique historique sont directement applicables aux matériaux de l'histoire ecclésiastique. Mais de plus il estime que l'historien, après avoir fait la critique des documents, doit procéder à la critique des faits, c'est-à-dire se prononcer sur leur valeur morale. « L'historien est un juge, et, comme tel, son office est de formuler des sentences, des jugements, de distribuer l'éloge et le blâme d'après les règles de l'équité. » Ces « règles de l'équité », des positions confessionnelles très assurées n'empêchent en aucune manière de s'y conformer en toute indépendance. Qu'il soit permis de relever dans ce raisonnement quelque peu spécieux la confusion inconsciemment établie entre l'« érudit » et l'« historien » et les conditions morales propres au travail de chacun d'eux.

— L'*Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, Section des sciences religieuses* pour l'année 1909-1910 (Imprimerie nationale, 72 p. 8°), contient, outre le rapport sur les conférences de 1908-1909 et le programme des conférences de 1909-1910, un mémoire dû à M. R. Genestal, professeur à la Faculté de Droit de Caen, délégué à la direction des études d'histoire du droit canon. M. Genestal traite du *Procès sur l'état de clerc aux XIII^e et XIV^e siècles*. Cette étude est « un chapitre de l'histoire du privilège clérical, c'est-à-dire de cette restriction progressive de la juridiction de l'Église sur ses propres membres, qui fut une des atteintes les plus sensibles à la puissance ecclésiastique. Pour mener efficacement la lutte contre le privilège, pour pouvoir créer une jurisprudence de plus en plus restrictive, le juge temporel avait besoin d'être juge de sa compétence ». Quand et comment il a commencé à le devenir, c'est ce que M. Genestal arrive dans cet excellent mémoire à déterminer à l'aide d'une minutieuse enquête qui porte sur les conflits entre les deux juridictions au cours des XIII^e et XIV^e siècles.

— A l'occasion du trentième anniversaire du Musée Guimet, a paru une seconde édition du volume jubilaire publié en 1904 (*Le Jubilé du Musée Guimet*, Lyon, A. Rey, 1909, un volume de 54 pages). Nous y retrouvons le récit coloré et vivant où M. Guimet retrace les premiers âges de sa grande collection de monuments religieux, et une notice où sont réunis les documents, d'ordre plus administratif, sur l'acceptation du Musée par l'État, les richesses actuelles des galeries de la place d'Iéna et les collections qui sont annexées à cette belle fondation scientifique. De pittoresques photographies conservent le souvenir de la fête donnée en 1904 au Musée pour célébrer son 25^e anniversaire.

— M. Jordan à qui nos études sont redevables d'un précieux répertoire de documents bibliographiques sur l'histoire de la « Comparative Religion » tient au courant son ouvrage paru il y a cinq ans à l'aide de bulletins dont le second vient de paraître ces jours-ci (*Comparative Religion. A survey of its recent literature*. Second section. 1906-1909. Edimbourg, chez O. Schulze, 1910). La période 1906-1909 inscrite dans cette bibliographie est féconde en ouvrages d'ensemble, en vues générales, et M. Jordan analyse un à un les livres de Jevons (*An introduction to the Study of Comparative Religion*), de L. Furnell (*The Evolution of Religion*), de G. Foucart (*La méthode comparative dans l'Histoire des Religions*), de O. Pfleiderer (*Religion und Religionen*), de Saint Clair Tisdal (*Comparative Religion*), etc. ; cette série d'études synthétiques, et aussi la publication des premiers volumes de l'Encyclopédie d'Hastings où règne sans conteste la méthode comparative, font concevoir à M. Jordan les plus vastes espoirs pour l'avenir de la philosophie religieuse dont il s'est fait le patient et très érudit historiographe.

— Dans un article récent de la *Nouvelle Revue*, M. Emile Guimet exposé des vues originales sur les rapports entre les chrétiens et l'empire romain (*Les Chrétiens et l'empire romain*, tirage à part aux éditions de la *Nouvelle Revue*, Paris, 1909. 42 p. 8°). Selon M. Guimet, qui avait déjà soutenu la même thèse dans une communication verbale à l'Académie de Lyon, les persécutions des premiers chrétiens n'auraient été que le résultat d'un malentendu, d'une incompréhension de la valeur exacte de certains rites, de certaines paroles. L'empire romain accueillait très volontiers les croyances orientales ; Syriens, Egyptiens, Juifs possédaient à Rome et dans les provinces leurs sanctuaires, leurs divinités, exerçaient librement leurs cultes : on exigeait seulement d'eux qu'ils respectassent la religion officielle et ne prétendissent point se mêler des choses du gouvernement. Or, les chrétiens ombrageux et rigoristes aimaient mieux mourir dans les supplices que de se résigner à « saluer la tablette de l'empereur », à lui donner le nom de « Kurios » réservé par eux à Jésus ; ils repoussaient avec horreur des termes, des mots, des gestes dont l'acceptation ne paraissait aucunement entraver l'exercice convaincu des cultes isiaques ou juifs, et qui étaient en usage chez beaucoup de chrétiens moins formalistes. Les persécutions apparaissent donc sous un jour exclusivement politique ; leur caractère religieux n'est qu'accessoire ou ne se comprend que de la religion de l'État. M. Guimet étaye ce raisonnement de nombreux textes minutieusement contrôlés.

— La *Revue Historique* publie, dans son n° de janvier-février 1910, un article de M. Albert Mathiez sur les philosophes et la séparation de l'Église et de l'État en France à la fin du XVIII^e siècle. « Il y a encore, dit M. Mathiez, des historiens pour s'étonner que la Révolution n'ait pas proclamé dès le premier jour la séparation des Églises et de l'État. Ces historiens se scandalisent de l'« énorme erreur » de la Constitution civile du clergé. Ils déplorent l'erreur,

plus énorme encore, des cultes révolutionnaires. Or, pour l'érudit auteur du beau livre sur les *Théophilanthropes*, les hommes de la Révolution, en bons élèves des philosophes, ont essayé d'abord de nationaliser le catholicisme, de le mettre au service de l'ordre nouveau. Cette tentative, c'est la Constitution civile du clergé, à laquelle devaient applaudir Montesquieu, Voltaire, tous les encyclopédistes. Mais cette Constitution civile, qui faillit réussir, échoua pour des raisons diverses. Les révolutionnaires s'obstinent deux ans à la faire vivre et triompher. Leur déception se change en colère lorsque l'insuccès devient patent. Ils décrètent la ruine de leur propre création, enlèvent tout caractère officiel au clergé Constitutionnel; mais en abattant le catholicisme, les révolutionnaires ne renoncent pas à leur rêve d'unité morale et religieuse. Leur mentalité ne devient pas *laïque*. Elle dresse de nouvelles constructions cultuelles : culte de la Raison, culte de l'Être suprême, culte décadaire, toutes formes de l'État culte et religion. La raison de ce double aspect négatif et positif de la politique religieuse révolutionnaire qui est aussi le double aspect de la politique religieuse des philosophes, M. Mathiez la donne en conclusion de son article : « Philosophes et révolutionnaires ont été élevés par des prêtres, les seuls éducateurs d'alors, ne l'oublions pas ; leur formation est double, chrétienne et classique, catholique et antique... Ils ont construit leur cité future avec les éléments de la cité présente. Convaincus que la réforme politique et sociale ne pouvait se suffire à elle-même, ils voulurent la compléter par une réforme morale et religieuse correspondante. En un mot ils eurent la passion de l'unité, passion romaine et catholique ».

— Notre collaborateur M. Hertz a donné à la *Revue Philosophique* (n° de décembre 1909) une importante étude de sociologie religieuse sur la *Prééminence de la main droite*. M. H. relève les caractères très nets d'une institution sociale dans la différence de valeur et de fonction qui existe entre les deux côtés de notre corps. C'est dans l'étude comparée des représentations collectives qu'il recherche l'explication du privilège dont jouit la main droite. La pensée primitive présente une structure dualiste, une antithèse fondamentale entre le sacré et le profane. La société, l'univers entier sont commandés par cette polarité essentielle : « Dans le principe sacré résident les pouvoirs qui conservent et accroissent la vie, qui donnent la santé, la prééminence sociale, le courage à la guerre et l'excellence au travail. Au contraire, le profane (en tant qu'il fait incursion dans le monde sacré), l'impur sont essentiellement débilitants et léthifères ; c'est de ce côté que viennent les influences funestes qui oppriment, amoindrissent, gâtent les êtres. Ainsi, d'une part, le pôle de la force, du bien, de la vie ; d'autre part, le pôle de la faiblesse, du mal, de la mort ». La différenciation obligatoire des côtés du corps est un cas particulier et une conséquence de cette polarité. M. Hertz analyse les caractères et les fonctions attribués à la main droite et à la main gauche. Le contraste apparaît déjà dans les mots qui, dans les langues indo-européennes, désignent les deux côtés ; même opposition sémantique et morale :

la droite est le côté sacré, le côté de la vie et de la force, la gauche le côté profane, de la mort et de la faiblesse, la droite le haut, le monde supérieur ; la gauche le bas, le monde inférieur ; la droite est le *dedans* de la communauté, la gauche le *dehors*, etc. Les fonctions des deux mains sont au moins aussi nettement opposées : chez les primitifs dont la langue est une pure mimique, la main droite sert à exprimer l'idée de *moi*, de haut, de bravoure, de puissance, de virilité ; la gauche désigne le non-moi, les *centres*, la mort la destruction, l'enterrement. Dans les liturgies primitives ou évoluées, le côté droit est tout privilégié : il prie, il bénit, il consacre, il présente l'oblation. La main gauche contient et apaise les êtres surnaturels méchants ou irrités, bannit et détruit les influences mauvaises. La main gauche est toute désignée pour les contacts sinistres. Dans les pratiques que comporte la vie en société, la main droite conclut le mariage, prête serment, contracte, prend possession, porte assistance ; elle commande, elle affirme la force et l'emprise sur les choses. La gauche est clandestine, elle est la main du parjure, de la trahison, de la fraude. M. Hertz poursuit ce parallèle dans toutes les manifestations de la vie collective, arts, industrie, guerre, rites de métier. Nulle part la gauche ne doit empiéter sur la droite, pas plus que le profane ne peut se mêler au sacré.

En conclusion à cette rigoureuse enquête, M. Hertz se refuse à nier dogmatiquement l'action du facteur physique dans cette différenciation qualitative entre les deux mains ; mais il estime que « pendant de longs siècles la paralysie systématique du bras gauche a exprimé, comme d'autres mutilations, la volonté qui animait l'homme de faire prédominer le sacré sur le profane, de sacrifier aux exigences senties par la conscience collective les désirs et l'intérêt de l'individu et de spiritualiser le corps lui-même en y inscrivant les oppositions de valeurs et les contrastes violents du monde moral ».

— On se souvient de l'article que publia ici M. Antoine Cabaton sur la légende de Raden Pakou (Revue, 1906, II, n° 3). A propos de cette légende historique musulmane de Java, M. Emmanuel Cosquin publiait quelques mois après, dans la *Revue des Questions historiques* (avril 1908) une étude sur tout un groupe de légendes, contes et mythes, dont ressortissait l'histoire de Raden Pakou, où la vertu merveilleuse du lait de la mère et l'épisode du coffre flottant occupent une place de premier plan. M. E. Cosquin n'acceptait pas au nombre des variétés du même thème l'histoire de Moïse enfant. Aujourd'hui notre collaborateur M. Israël Lévi reprend cette question de ressemblance folklorique dans une étude publiée par la *Revue des Études Juives* (1^{er} janvier 1910). Le savant hébraïsant estime, avec M. Cosquin, que le récit de l'Exode ne contient pas les traits essentiels du thème de la légende indienne ; mais ces éléments, il les montre fournis « par la littérature juive qui, partant de Josèphe, s'étend sur tout le Midrasch et pousse ses ramifications dans le folk-lore littéraire judéo-arabe ». M. I. Lévi suit pas à pas l'histoire de Moïse enfant dans le Midrasch et dans la littérature musulmane — et, comme com-

plément irréfutable de preuves de cette parenté entre la légende post-biblique de Moïse et celle de Raden Pakou, il fait ressortir la présence des mêmes éléments thématiques dans la légende midraschique d'Abraham-enfant, qui n'est qu'un doublet de celle de Moïse. Une autre variété du conte javanais conservée dans la littérature juive, est fournie par la légende de Josué bin Noun, que M. N. Slouschz a rencontrée dans le *Rab Pealim* d'Abraham fils d'Elia, Gaon de Wilna. Cette forme est d'ailleurs tout à fait indépendante de l'histoire de Moïse-Abraham enfant, mais s'apparente étroitement à un autre conte publié par M. Cosquin, celui de Judas, avec, dans la version hébraïque, une mise en valeur plus évidente du trait primitif.

— *L'Asiatic quarterly Review* publie à des intervalles assez rapprochés de courts et très substantiels « reports » où notre collaborateur M. Ed. Montet annonce et juge en notes précises la production scientifique dans le domaine des études orientales. M. Montet insiste particulièrement, dans les deux plus récents de ces bulletins (juillet 1909, janvier 1910) sur quelques travaux qui ont marqué dans la littérature sémitisante ou arabisante : les *Études bibliques* (Ancien Testament), de M. Bruston ; le beau livre de E. Doutté sur la Magie et la Religion dans l'Afrique du Nord, le recueil de textes berbères de Syed Bulifa, les Apocryphes de l'Ancien Testament, de L. Randon, la seconde édition de l'Histoire du Koran, de Th. Noeldeke, revue par F. Schwally, etc.

— La Revue *The Open Court* vient de publier le dernier fascicule de son vingt-troisième tome. De plus en plus, cette active revue s'applique à justifier par ses sommaires son sous-titre : elle se consacre à la science de la religion, à la religion de la science, à l'extension de l'idée du « Religious Parliament », idée quelque peu stationnaire depuis le mémorable meeting de Chicago. La tâche est vaste et la table de ce tome XXIII reflète l'espoir généreux et malheureusement aussi l'imprécision de la synthèse tentée par M. Paul Carus et ses collaborateurs. Nous y trouvons voisinant des articles d'occultisme (G. C. Bartlett, *An Episode in the Life of a Medium* ; H. J. Burlingame, *Reminiscences of a Famous Magician* ; etc.), des articles sur la personnalité religieuse et philosophique de Goethe, dûs surtout à M. P. Carus ; des études sur le Darwinisme et son importance morale ; les inévitables dissertations sur l'hypothèse retentissante de M. P. Haupt : *Aryan Ancestry of Jesus* ; — et aussi des articles d'histoire des religions proprement dite, conçue en toute objectivité : Fr. Cumont, *Astrology and Magic* ; E. Montet, *Israel and Babylonian Civilisation* ; P. E. Osgood, *The Temple of Solomon* ; P. Carus, *Buddha of Kamakura Healing by Conspiration in Ancient Babylon, Japan's Seven Jolly Gods, Lao-Tze, etc.*

— La revue *Cultura Moderna*, née en juillet 1903, morte en juillet 1906, vient de reparaitre au début de janvier 1910 (*Cultura moderna, rassegna mensile di studi scientifico-religiosi*, Mendrisio (Suisse), et s'affirme par un numéro très



fourni et d'excellente matière : De Pia. Cremonini, un article sur *H.-C. Lea* d'après une autobiographie toute récente communiquée à l'auteur de cette étude nécrologique; un essai sur le *problème religieux*, par Harald Høffding; un compte rendu critique sur le livre de L. H. Jordan et B. Labanca, *The Study of Religion in the Italian Universities* et des *Notes fugitives* sur le mouvement des idées en Italie par le directeur de la Revue, le Prof. Domenico Balaini. La *Cultura Moderna* ne cache pas ses sympathies pour certaines des idées que soutenaient la *Cultura Sociale* et la *Rivista di Cultura*, de R. Murri, les *Study Religiosi* et la *Vita Religiosa* de S. Minocchi, mais la revue tessinoise se défend de servir une école confessionnelle quelconque et se propose un but uniquement scientifique.

— La *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, organe de l'Union allemande des missions protestantes évangéliques (Evangelischer Verlag Heidelberg, 1909) a publié dans ses douze fascicules de 1909 un certain nombre de notules intéressantes sur des faits religieux observés en Extrême-Orient par des missionnaires. La description en est en général un peu hâtive mais l'observation directe rend utiles ces « rapports » communiqués aux adhérents de la vaste union pastorale. — Citons : *Die Bedeutung des Konfuzius*, par M. Rich. Wilhelm; *Die Lage des Christentums in Japan im Herbst 1908*, par M. Emil Schiller; *Japanisches*, par M. Hering; *Volksgebäude zur Zeit der Dürre in Hinterland von Kiantschou*, par M. W. Schüler; *Gogaku no Kumo*, par E. Schiller; *Aus einem taoistischen Kloster*, par M. W. Schüler, etc. En outre, la *Zeitschrift f. Missionskunde und Religionswissenschaft* donne de nombreux comptes rendus des ouvrages intéressant les religions de l'Extrême-Orient.

— L'Excellente *Revue des Études ethnographiques et sociologiques* fondée et dirigée par notre collaborateur M. A. Van Gennep en 1907 est éditée depuis janvier dernier, sous la même direction et dans le même format 8° jésus par la maison Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte. La Revue portera désormais le nom de *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*. Elle est internationale; elle est assurée du concours d'ethnographes et de sociologues européens et américains des plus notables en même temps que de la collaboration active de nombreux fonctionnaires coloniaux et explorateurs.

— Enfin nous apprenons, par l'intermédiaire de la *Revue historique*, la très prochaine apparition à la librairie Letouzey et Ané (Paris), d'une nouvelle revue historique, la *Revue d'histoire de l'Eglise de France* dont la direction est confiée à M. l'abbé Vogt, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). Cette Revue servirait à préparer une refonte complète de la *Gallia Christiana*. Elle publiera des articles originaux et des documents relatifs à l'histoire ecclésiastique de la France depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, une revue critique des livres et

un résumé des principaux travaux parus dans les autres recueils périodiques. Elle comprendra 6 livraisons annuelles de 112 pages 8° chacune. Prix de l'abonnement : France 15 fr. ; étranger, 17 fr.

— La *Revue d'histoire et de littérature* religieuse, qui avait cessé de paraître à la fin de l'année 1907, vient de reprendre sa publication chez l'éditeur Nourry et sous la direction de M. A. Loisy, professeur d'histoire des Religions au Collège de France, par fascicules de six feuilles tous les deux mois. Abonnement : 10 francs pour la France et 12 fr. 50 pour l'étranger. Nous avons reçu le n° 1 (Janvier-Février 1910) qui contient les articles suivants : Alfred Loisy, *La notion du sacrifice dans l'antiquité israélite*. Franz Cumont, *La propagation du manichéisme dans l'empire romain*. Charles Michel, *Le culte d'Esculape dans la religion populaire de la Grèce ancienne*. Chronique bibliographique. Faits et documents religieux contemporains.

— En même temps, les *Études* rédigées par des Pères de la Société de Jésus inaugurent une publication nouvelle : *Recherches de Science religieuse*, paraissant tous les deux mois en fascicules de six feuilles. Abonnement : 10 francs pour la France et 12 fr. pour l'étranger. Le programme stipule : « Des articles de fond, d'un caractère nettement scientifique, viseront à faire avancer, du moins en les précisant, les questions religieuses. » Sommaire du n° de janvier-février 1910 : J. Lebreton, *La foi au Seigneur Jésus dans l'Église naissante*. H. Lammens, *Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet*. — Notes et Mélanges : A. Condamin, *Le sens messianique de Zacharie*, XII, 10. A. Durand, *Le Christ « Premier-Né »*. L. Jalabert, *Notes d'épigraphie chrétienne*. Martindale, *Un miracle d'Apollonius de Tyane*. Le Bachelet, *Bellarmin sur la Bible de Sixte-Quint*. F. Bouvier, *Bulletin d'histoire comparée des Religions*.

— La *chaire de Pfleiderer*. La succession du Prof. O. Pfleiderer à Berlin est restée longtemps ouverte et l'on ne saurait dissimuler que des questions d'ordre extrascientifique n'ont pas été étrangères à la prolongation de cette vacance. On sait quelle signification philosophique — et jusqu'à un certain point politique — avait la personnalité et l'enseignement d'Otto Pfleiderer. Il ne nous appartient pas de rechercher à quels mobiles ont obéi les « les autorités compétentes » en préférant la candidature du Prof. Lehmann, de Copenhague, à celle du Prof. Tröltzsch. Nous n'avons pas autorité pour décider si cette nomination représente, comme on l'a soutenu, un échec pour la théologie progressiste dans l'enseignement officiel.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LA MALHAMAT

DANS L'ISLAM PRIMITIF¹

Tamīm ad Dâri raconta un jour au prophète Moḥammed qu'ayant fait naufrage dans une île déserte, il y trouva le *Dadjdjâl* (Antechrist) qui lui apprit un grand nombre de *malḥamats*². Que signifie exactement ce mot ?

Ibn Khaldoun, dans ses *Prolégomènes*, l'emploie avec le sens de « prédiction politique »³. Sylvestre de Sacy qui, le premier, a fait connaître ce passage dans sa *Chrestomathie*⁴ dit : « Il paraît, par le passage d'Ibn Khaldoun, que le mot *malḥamat* qui signifie proprement *une guerre ou une bataille sanglante* a été pris ensuite pour une prédiction qui annonçait des événements de ce genre, puis pour toute prédiction concernant les révolutions politiques⁵ ».

Mais le savant orientaliste n'a pas pris garde que ce ne sont pas des guerres quelconques, des révolutions politiques quelconques qu'Ibn Khaldoun a en vue. Le passage de cet auteur qu'il a traduit est relatif à la venue du Mahdi et ceux du même auteur auxquels S. de Sacy fait allusion dans sa note (33) se rapportent également à cette venue⁶. Ces derniers, il est vrai, ne sont pas explicites, et il semble, à première vue,

1) Cet article est extrait d'un ouvrage qui paraîtra prochainement sous le titre *Moḥammed et la fin du monde*. L'auteur s'attache à montrer l'importance de la croyance à une fin prochaine du monde dans la genèse et le développement de l'Islam. (N. D. L. D.)

2) Mas'oudi, *Prairies d'or* (éd. B. de Meynard), IV, 28.

3) *Prolégomènes* (tr. de Slane), II, 226 et seq.

4) *Chrestomathie* (2^e éd.), II, 301-302.

5) *Ibid.*, p. 302.

6) *Ibid.*, p. 283.

qu'ils ne parlent que de l'avènement de nouvelles dynasties. Les auteurs des ouvrages, en prose et en vers, qui prenaient le nom de *malḥamat* (au pluriel : *malāḥim*) se piquaient de connaître d'avance tous les événements politiques. Makrīzī, d'après Ibn Dāyat, parle d'un auteur de malḥamats : *sāhib al malāḥim*, qui d'avance savait que le nouvel émir d'Égypte Aḥmad ibn Toûloûn aurait telle figure, telle démarche etc. Mais ce n'était que la conséquence de sa science prétendue qui devait, en réalité, embrasser tous les événements devant s'écouler *jusqu'à l'arrivée du Mahdi*. J'ai montré le premier d'après un autre texte de Makrīzī¹ que la *malḥamat* est elle-même un épisode de cette arrivée du Mahdi.

Dans ce texte où il est parlé de la destruction future de l'Égypte (précédant la fin du monde), un certain nombre de destructions ou ruines, *khirāb*, sont annoncées dans un ordre donné. La ruine du pays de Koufa est suivie de la malḥamat et de la conquête de Constantinople, puis de la venue du Dadjdjâl. Telle est la tradition transmise par Ka'b al Aḥbar et elle est confirmée par celle que donne Wahb ibn Mounabbih où la malḥamat est appelée la *grande*. Ce dernier détail semble indiquer des malḥamats moins importantes et antérieures, et je suis porté à croire, sans en avoir de preuve positive, que ces malḥamats antérieures ne sont autres que les ruines successives dont il vient d'être question, la grande étant la dernière de toutes et précédant immédiatement la venue de l'Antechrist. C'est évidemment ce que celui-ci racontait à Tamīm ad Dārī.

Ibn Khaldouñ² est d'avis que les traditions relatives aux malḥamats, remontent à ces Juifs du Yémen si suspects à ses yeux, comme Ka'b al Aḥbār, Wahb ibn Mounabbih, 'Abd Allah ibn Salām, etc. Effectivement, nous voyons les deux

1) *Description historique et topographique de l'Égypte* (dans *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, III), p. 208.

2) *Prolégomènes*, II, 461. De Slane traduit : « les prédictions de grandes catastrophes » ; le texte porte : *al ḥidḥān wa'l malāḥim*. *Al ḥidḥān* est, en effet, un des synonymes d'*al malāḥim*.

premiers cités par Makrîzî; mais, bien que ces personnages soient à bon droit considérés comme de grands fabricants de légendes musulmanes¹, sur ce point ils ne paraissent pas avoir été les premiers inventeurs. La tradition qui remonte à Tamîm ad Dârî semble bien être vraiment indépendante d'eux.

Hadji Khalfa² attribue un livre de *malâhim* à Abou Daoûd, l'auteur du célèbre recueil de traditions : *Kitâb as-sounan*. L'indication du célèbre bibliographe ne paraît pas être rigoureusement exacte; du moins un des chapitres du *Kitâb as-sounan* porte précisément ce titre, et il est peu probable qu'il ait constitué à l'origine un livre distinct. Dans l'édition du Caire³, ce chapitre est précédé de celui du Mahdî et de celui des *fitan* (pluriel de *fitnat*, révolution). Ce dernier mot est ici un synonyme de malhamat, car il s'entend des révolutions qui annoncent la fin du monde.

Le chapitre des malâhim comprend six pages et demie in-quarto⁴ et relate un grand nombre de traditions sur la fin du monde. Je relève les principales.

1° Sur l'autorité de Mou'âdh ibn Djabal⁵ « ... La ruine de de Yathrib⁶ [est] l'apparition de la malhamat; l'apparition de la malhamat [est] la conquête de Constantinople; la conquête de Constantinople [est] l'apparition du Dadjdjâl. » Le Prophète ayant ainsi parlé frappa de la main la cuisse de son interlocuteur en disant : « cela est vrai, aussi vrai que tu es ici. »

1) Cf. Lidzbarski, *De propheticiis, quæ dicuntur, legendis arabicis*, p. 37 et 44; Chauvin, *Recension égyptienne des Mille et une nuits*, p. 121; Clément Huart, *Wahb ibn Monabbih* (*Journal Asiatique*, 10^e série, t. IV, p. 331 et seq.).

2) Édit. Flügel, V, 157, n° 10521. Plus loin (VI, p. 102, n° 12841) l'auteur avait eu l'intention de donner une étude sur la science des malâhim. L'édition de Flügel n'en donne que le titre et néglige d'indiquer que l'intention n'a pas été suivie d'effet.

3) Imprimerie Castelli, 1280 de l'Hégire.

4) 2^e partie, p. 136 à 142 *med*.

5) Un des *Compagnons* les plus considérables, le plus versé, au témoignage du Prophète, dans la science du licite et de l'illicite.

6) Ancien nom de Médine.

2° Sur l'autorité du même personnage : « La grande malhamat, la conquête de Constantinople, l'apparition du Dadjdjâl en sept mois. »

3° Sur l'autorité de 'Abd Allah ibn Bousr : « Entre la malhamat et la conquête de Médine¹, six années et le faux Messie apparaîtra dans la septième. »

4° Sur l'autorité d'Aboû -d Dardâ « la tente des musulmans, le jour de la malhamat, [sera] dans la Ghoûlat² auprès d'une ville appelée Damas, une des meilleures villes de Syrie. »

Ce dernier passage semble identifier le jour de la malhamat à la fin du monde. Quant à celui qui précède, s'il est authentique, et si vraiment il faut traduire *al madinat* par Médine, il est d'une importance capitale pour prouver que le Prophète attendait incessamment l'arrivée du faux Messie ou Dadjdjâl, ce que d'ailleurs le récit de Tamîm ad Dârl laisse entendre clairement. C'est plus tard que Constantinople a été substituée à Médine, alors que la prise de cette ville représentait aux yeux des Musulmans l'idéal à atteindre. La conquête de Médine serait donc l'hégire qui assura au Prophète la possession de cette ville sans coup férir, et la malhamat répondrait à la vocation du Prophète. Remarquons en passant l'analogie de cette période septénaire avec celle des six radj'ats (retours ou centenaires) après Jésus-Christ qui font de Moḥammed en quelque sorte une septième incarnation de Jésus-Christ³, avec celle des sept millénaires assignés par quelques traditionnistes à la vie totale du monde,

1) *Al madînat* ; pris dans un sens absolu, ce mot signifie la ville, par extension : la ville du Prophète, Médine, équivalente à Yathrib de la première tradition.

2) Nom que donnent les Arabes à la plaine de Damas.

3) Je fais allusion ici au récit du *Kitâb al aghânî* sur Omayyat ibn Aboû-ş Salt. Un moine chrétien aurait prédit à ce dernier qu'un sixième retour après le Christ allait se produire, sous la forme d'un prophète arabe. Omayyat croyait être ce prophète, mais ce fut Moḥammed. Cf. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, I, 113 ; Clément Huart, *Une nouvelle source du Coran* (*Journal Asiatique*, 10^e série, t. IV, p. 125 et seq.).

Mohammed apparaissant dans le cours du septième¹ ; enfin avec la fameuse théorie ismaïlienne du cycle des prophètes se succédant sept par sept, le septième ayant régulièrement un caractère très spécial : celui d'une réincarnation de la Divinité². On peut se demander si la malhamat n'est pas, à l'origine, précisément cette sixième radj'at, cette sixième résurrection du Christ et par suite septième Incarnation. Si cette théorie était bien la vraie, ne nous donnerait-elle pas le sens réel, conforme à l'étymologie, de la *malhamat*, puisque ce mot est formé de la racine *lahm* « chair » ? La forme malhamat ne convient pas, il faut le reconnaître, à celle qui, dérivée de *lahm*, pourrait répondre à notre mot incarnation. En arabe, celui-ci est rendu généralement par *tadjassoud* dérivé de la racine *djasad* « corps ». On aurait donc dit : « *talahhoum* »³ dans le même sens, ce qui nous éloigne fort de : malhamat. Mais de telles formes signifient : « l'acte même, le fait de l'incarnation » ; pour désigner le *temps*, l'*époque* de l'incarnation, la langue arabe tirera de la racine *lahm* ce qu'on appelle : un nom de temps ou de lieu⁴ qui ne peut être que *malham* ou *malhamat*.

Je n'hésite pas à dire que, même à ce point de vue, on ne peut affirmer que le sens primitif du mot malhamat ait été : incarnation. Il faudrait une preuve plus décisive ; en attendant, ce que je viens de dire ne peut être considéré que comme une conjecture peut-être hasardée, peut-être susceptible d'être vérifiée plus tard.

1) Makrizi, *Description*, t. III, p. 17, d'après une tradition d'Ibn 'Abbâs, le cousin du Prophète. Cf. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes* (tr.) II, 209.

2) Cf. de Goeje, *Les Carmathes du Bahraïn*, 2^e édition, 166-169. Sur le caractère mystique du nombre sept, comparez encore un verset fort énigmatique du Coran, XV, 87 : « Nous t'avons accordé sept bienfaits (?) *sab'an mina -l mathâni* ». Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le sens de ces mots, et il est à croire qu'aucun ne l'a compris. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question.

3) Dozy, *Supplément*, signale la forme *iltihâm*, d'après AMARI, *Diplomi arabi*, 13, l. 2 (employée dans une date : « année 1182 de l'incarnation de N. S. le Messie. »)

4) S. de Sacy, *Grammaire arabe*, 2^e éd., I, 302.

Mais ce que je crois pouvoir affirmer, c'est que, quel que soit son sens, la *malḥamat* primitive fait partie essentielle de la doctrine de Moḥammed. De là vient le nom qu'il se donnait lui-même de *nabī -l malḥamat*, « prophète de la *malḥamat* ».

Ṭabarī est, je crois, le premier auteur qui mentionne ce nom, sur l'autorité d'Aboû Moûsâ al Ach'arī¹. La même tradition est donnée par Mouslim, mais au lieu de *malḥamat* on lit : *rahmat*². Il est probable que la forme primitive avait été altérée en *marḥamat* qui est de même racine et a même sens que *rahmat* : « miséricorde, clémence ». Quiconque connaissait le sens de la *malḥamat*, liée à la fin du monde, devait être amené, tôt ou tard, à cette altération. Nawawī, commentateur de Moslim, signale brièvement une autre tradition donnant le nom de : *nabī-l malāḥim*³. Les dictionnaires arabes, à la racine L Ḥ M, mentionnent le nom, tel que l'a donné Ṭabarī et l'expliquent de deux façons : ou par « prophète du combat »⁴ ou par « prophète du bon ordre et de la réunion des hommes »⁵. La première version est admissible, mais la seconde est assez étrange. Pour la comprendre, il faut se rappeler que les lexicographes expliquent le sens de combat étymologiquement par : entremêlement des chairs⁶, c'est-à-dire des corps. Ce même sens peut donc convenir aussi à la réunion des hommes (dans l'islam). Mais il paraît plus rationnel de rapprocher l'arabe *malḥamat* de l'hébreu *milḥamah* qui signifie proprement le combat. Comme la racine L Ḥ M répond en hébreu non plus à « chair », mais à « pain », l'étymologie arabe n'a plus de raison d'être. De toutes façons, l'hésitation des lexicographes entre deux versions fort contradictoires prouve qu'ils n'ont pas compris et que le mot *malḥamat* a ici un sens mystique spécial.

1) *Chr.* I^a, 1788, l. 8.

2) Ou *rahmat*. Édition du Caire, V, 119 (Dehli, II, 261).

3) *Loc. cit.*, commentaire.

4) *Nabīyou -l kitāl*.

5) *Nabīyou ṣ ṣalāhi wa ta'ltfi -n nās*.

6) *ichtibākou -l louḥūm*.

Ce sens mystique ou plutôt apocalyptique a été entrevu par M. Goldziher une première fois dans sa remarquable étude sur la littérature chiite¹. En même temps, M. Steinschneider faisait paraître un article sur les diverses apocalypses où la malhamat arabe est fort bien comprise². M. Goldziher a eu, plus tard, occasion de mentionner le mot à nouveau, mais ne paraît pas avoir songé à utiliser l'article de Steinschneider³. Il en est de même de Van Vloten⁴ qui n'a fait que côtoyer la vérité en remarquant que, outre le sens de « mêlée, combat », le mot *malhamat* « est employé dans le sens métaphorique d'événement grave et fatal qui ne pourrait être évité ». Aucun de ces auteurs n'ayant utilisé les traditions sur la malhamat recueillies par Aboû Dâoûd et Makrîzî, le caractère eschatologique de la malhamat leur a échappé⁵.

Mohammed étant mort, il fallut bien se résigner à une malhamat sans sa participation ; mais les premiers Musulmans n'en restèrent pas moins convaincus que cette malhamat allait apparaître d'un jour à l'autre. Ce devait être, avant toutes choses, leur principale préoccupation, et ce ne fut, semble-t-il, qu'à la fin du 1^{er} siècle de l'hégire qu'on commença à délaisser l'étude chimérique des malâhim. Tel est le sens d'un curieux passage de l'historien égyptien Ibn Yoûnous reproduit par ses successeurs, Makrîzî, Aboû'l Maḥâsin, Souyoûti etc., et, avant eux, par Nawâwî dans son savant commentaire de Mouslim. C'est d'après ce dernier que M. Goldziher a, le premier, fait connaître ce texte⁶. Je le résume ainsi : Yazîd ibn Aboû Ḥabîb (mort en 128 de

1) *Beiträge zur Literaturgeschichte der Sī'at* (Vienne, 1874), page 54.

2) *Apocalypsen mit polemischer Tendenz* dans *Zeitsch. der deutsch. morgenl. Ges.*, XXVIII (Leipzig, 1874), pp. 627-659 ; voir surtout pp. 628-629, 650-652.

3) *Muhammedanische Studien* (Halle, 1890), II, 73, 127.

4) *Recherches sur la domination arabe etc.* (Amsterdam, 1894), p. 57.

5) Seul M. Goldziher y fait une brève allusion, *Muham. St.*, II, 127.

6) Dans les deux passages des *Muham. St.* indiqués plus haut.

l'hégire ¹⁾ fut le premier qui s'occupa de vraie science en Égypte; avant lui on ne s'occupait que des malhamats et des fitnats ²⁾.

S'il pouvait y avoir quelque doute, l'indication des *fitnats* le dissiperait. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, ce mot qui a ordinairement le sens de : « trouble, sédition » signifie, quand il est pris dans un sens absolu, les troubles qui doivent précéder la venue du Mahdi. C'est dans ce sens qu'il est pris par Aboû Daoûd dans le chapitre des *fitnats* : *kitâb al fitan*, dont nous avons parlé plus haut. Il faut donc entendre qu'avant Yazîd ibn Aboû Hâbib, le seul sujet d'étude était la science des malhamats, fitnats, etc., c'est-à-dire des symptômes de la fin du monde. Van Vloten a fort bien montré comment cette question préoccupait tous les esprits ³⁾. « Le temps de troubles que la théologie rabbinique désigne par les mots *Kheblé ham-machiakh* (douleurs de l'enfantement du Messie) est nommé *hardj* par les Arabes. Ce mot signifie ordinairement un tumulte, une émeute..... On pourrait constater des traces de cette expectation du « *hardj* » dans les mots de Zobaïr (quand à Basra on refuse de se joindre à lui contre Ali ⁴⁾). « Ceci est bien la sédition (*fitna*) dont on nous a « parlé » ⁵⁾.....

Van Vloten cite ensuite, d'après Ibn Sa'd, un curieux récit. A un moment de troubles très profonds dans l'islam, un cheikh vénérable s'écrie : Je donnerais beaucoup pour que la sédition prenne fin ! « Puis un homme lui ayant demandé : « Que craignez-vous donc ? c'est un tumulte tout au plus, » « il répondit « Je crains *al hardj* ». — « Et qu'est-ce qu'*al hardj* ? — Ce dont parlaient les Compagnons du Prophète,

1) Ce personnage, peu connu, mériterait une monographie. Il a certainement joué un très grand rôle dans l'islam primitif de l'Égypte.

2) *Innamâ iutahuldathou'na fi -l malâhimi walfitan*. Il y a diverses variantes qu'il est inutile ici de discuter.

3) *Recherches sur la domination des Arabes*, p. 57 et seq.

4) En 36 de l'Hégire, dès les premiers temps du khalifat de 'Alî.

5) L'auteur cite ce passage d'après Ibn al Athîr, III, 178.

« la tuerie (*al-qatl*) qui précédera « l'heure » suprême (le « jugement dernier) alors que les hommes ne vivront en paix « sous aucun imâm. Et par Allah si cela arrivait, je voudrais « être sur la cime d'une montagne, là où je n'entendrais ni « le son de vos voix, ni le cri de votre rappel, jusqu'à « l'arrivée de celui qui rappellera mon père (l'ange du « jugement). »

Le même auteur nous montre également l'attente du Dadjdjâl hantant les esprits¹ au temps du Prophète, comme après sa mort.

Ainsi, sous différentes formes, *fitnat*, *hardj*, etc., nous retrouvons toujours la préoccupation de la malhamat. Nous arrivons ainsi à une explication fort naturelle du sens que ce mot prit plus tard : un traité de malhamats² en prose ou en vers n'est autre qu'un traité sur les signes avant-coureurs de la fin du monde, c'est-à-dire précédant immédiatement l'apparition du Dadjdjâl, celle du Mahdî et enfin du Messie. Ainsi les malhamats sont bien les événements futurs — mais avec cette nuance qu'ils se rattachent à la fin du monde³.

L'identité de « fin du monde » et de « malhamat » me paraissant hors de doute, il faut en conclure que le nom que Moḥammed se donnait de prophète de la malhamat signifie proprement : « prophète de la fin du monde ». Ce prophète qui devait préparer la venue du Messie, Juifs et Chrétiens l'admettaient⁴ et Moḥammed ne leur pardonna point de ne l'avoir pas reconnu en lui. Nous en avons l'aveu chez un commentateur du Coran, fort prisé des Orientaux : Nicha-bouîrî. Commentant la sourate *lam iakoun*⁵ où le Prophète

1) *Op. cit.*, 59 et seqq.

2) *Kitâb al malâhim* ; voir plus haut page 152.

3) Cf. Al Birouni (texte p. 212, l. 7 ; trad. Sachau, p. 19) : « Le Mahdî... celui dont il est dit dans le *Kitâb al malâhim* qu'il remplira la terre de justice etc. ».

4) Généralement c'est Élie qui vit encore et qui doit reparaitre à cet effet. Cf. *Malachie*, IV, 5.

5) La 98^e appelée aussi : *al bayyinât* « l'évidence ».

reproche *aux gens du livre* leur obstination à fermer les yeux à l'évidence, et les déclare plus haïssables que les païens, il explique que les gens du livre reconnaissent *le prophète de la fin du monde* et que Moḥammed ne faisant que confirmer leur prophète et leur livre, il était inadmissible qu'ils lui fussent ennemis¹. Le mot employé par Nisaboûrî pour « confirmer » est assez vague, et il est visible que l'idée est un peu enveloppée; mais le sens positif est que Moḥammed n'est autre que ce prophète de la fin du monde. Par « confirmer, *mouthbitan* » il faut entendre : « établir l'authenticité de ». Or Moḥammed étant prophète ne peut établir l'authenticité du prophète reconnu par les Juifs et les Chrétiens que par sa propre vocation. Dira-t-on qu'il faut traduire : « reconnaître (dans le Coran ou la Sounnal) qu'un tel prophète doit paraître » ? Mais il sera évidemment identique avec Moḥammed que le Coran déclare le sceau, c'est-à-dire le dernier des prophètes². De quelque façon qu'on examine la phrase, elle ne peut avoir que cette signification : le prophète prédit par les gens du livre pour préparer à la fin du monde la venue du Messie, est *réalisé* par Moḥammed. C'est Moḥammed qui est le prophète de la fin du monde, le prophète de la malḥamat³.

Mais ce prophète une fois mort, il fallait le remplacer. C'est pour cela que, malgré l'axiome posé par Moḥammed : « Il n'y a pas de prophète après moi », les Musulmans furent amenés à la conception du Mahdî qui n'est autre que la pro-

1) *Wa amma ahlou -l kitâbi faḩad kânoû mouḩirrina binabîyi akhiri -z zamâni wa kâna -n nabîyou s'lm mouthbitan linabîyihim wa kitâbihim falam ioudjib lahoum dhâlika 'adâwatan chadîdata* (en marge du commentaire de Tabari, XXX, 144).

2) XXX, 40.

3) Un prince himyarite irrité contre les gens de Yathrib (la future Médine) voulait détruire cette ville; deux savants juifs l'en détournèrent en lui disant que cette ville devait servir de refuge à un prophète *à la fin du monde*. Ibn Hichâm, *Sîrat or Râsoûl* (éd. Wustenfeld), p. 13-14 : *hiya mouhâdjarou nabîyin iakhroudjou min hadhd -l ḩarami min ḩoureïchin fi akhiri -z zamâni takouna dârahou wa ḩardrahou*. Cf. Caussin de Perceval, *Essai*, I, 92.

longation même de Moḥammed en tant que prophète de la malḥamat ou prédécesseur du Messie. C'est l'origine et le développement de cette nouvelle conception qui va faire le sujet du chapitre suivant¹.

P. CASANOVA.

1) Dans un article destiné à la *Revue*, j'ai dû réduire l'appareil critique au minimum. Mais, dans l'ouvrage dont il ne sera qu'un chapitre, je donnerai la plus grande extension possible à la discussion philologique des textes où je puise mes arguments. J'y renvoie donc les lecteurs assez familiarisés avec la langue arabe pour en suivre le développement.

SARAPIS

IV. — LA LÉGENDE SINOPIQUE¹.

La légende qui fait venir de Sinope sous Ptolémée I la statue du Sarapis alexandrin, qualifiée de conte absurde par Letronne², ne s'était en somme pas relevée, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, de ce jugement impartial. Elle a pourtant retrouvé un regain de crédit depuis que Dieterich a prétendu la faire dériver d'un document de la provenance la plus respectable. Plutarque et Tacite nous auraient conservé le *ἱερὸς λόγος* tel qu'on le racontait au Sérapéum d'Alexandrie, la légende officielle de l'introduction du culte de Sarapis dans la capitale des Lagides. La source de Tacite et Plutarque serait sans doute en dernière analyse une inscription placée au Sérapéum même et dont le rédacteur ne serait autre que Timothée d'Athènes l'Eumolpide, le prêtre éleusinien qui joue dans la relation un rôle important. Dieterich n'est pas allé jusqu'à reconnaître l'historicité du récit³. Le pas a été franchi par Kaerst⁴, Gruppe⁵ et Petersen⁶ qui

1) Voir *Revue*, t. LX, p. 285.

2) Letronne, *Rech. sur les fragm. d'Hieron d'Alexandrie*, p. 210, n. 3.

3) Dans le court résumé qui subsiste seul de la conférence faite à Dresde en 1897, Dieterich (*Verhandl. d. 44. Versamml. deutscher Philol. u. Schulm.*, p. 32) esquissait une explication du récit sinopique essentiellement défavorable à l'hypothèse de l'historicité. La pensée de Dieterich semble fidèlement exprimée et développée par un élève du savant si prématurément disparu, Ernst Schmidt, *Kultübertragungen* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarb.* VIII, II (1910), p. 109).

4) Kaerst, *Gesch. d. hell. Zeitalt.*, II, 1, p. 269.

5) Gruppe, *Bericht über die Literatur z. antik. Mythologie 1898-1905* (*Jahresb. Bursian-Kroll* 137), p. 613.

6) E. Petersen, *Die Serapislegende*, ap. *Archiv f. Religionsw.*, XIII (1910), pp. 47-74.

sans d'ailleurs accepter la série des hypothèses propres à Dieterich s'accordent à penser que Ptolémée a fait venir à Alexandrie l'image d'une divinité adorée à Sinope, symbole matériel et support d'un culte grec.

Dieterich a fait fausse route et avec lui ceux qui ont bâti leur théorie sur la base fournie par Plutarque et Tacite. Ceux-ci ne reproduisent nullement une légende officielle élaborée dès le règne du premier Lagide. Leur roman, complexe et touffu, est né en pleine époque romaine de la contamination de récits plus simples qui nous ont été transmis l'un et l'autre sous une forme très voisine de celle qui a été utilisée par l'industriel conteur, source commune de Tacite et de Plutarque.

A. *La légende d'Alexandre.*

Le Pseudo-Callisthène consacre à la fondation du Sérapéum une narration circonstanciée, dont Ausfeld¹ et Reitzenstein² ont les premiers reconnu tout l'intérêt. Nous résumons ici le récit qui se dégage de la comparaison des trois témoins de la rédaction la plus ancienne du roman d'Alexandre : le texte grec du *Par.* 1711³ (A de Müller), la traduction arménienne⁴, la traduction latine de Julius Valerius⁵.

1) Ausfeld, *Zur Topographie von Alexandria und Pseudokallisthenes I*, 31-33 (*Rhein. Museum*, LV (1900) pp. 348 et suiv.) et *Der griech. Alexanderroman*, pp. 45-49 et 136-141.

2) Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinlitteratur* (*Nachr. Gesellsch. Wiss. Göttingen, Ph.-Hist. Kl.* 1904), pp. 317 et suiv.

3) En attendant l'édition promise par Wilhelm Kroll, nous sommes réduits à celle, critiquable à maint égard, que C. Müller a donnée il y a plus de soixante ans. J'ai heureusement pu utiliser une collation du *Par.* 1711 que je dois à l'obligeance de M. Pierre Boudreaux, ancien membre de l'École de Rome.

4) Éditée par les mekhitaristes en 1842. R. Raabe en a publié — l'extrême littéralité de la traduction facilitait la tâche — une rétroversion grecque (*Ἱστορία Ἀλεξάνδρου* 1896) gâtée par la préoccupation de retrouver le plus possible du texte de C. Müller (cf. p. 164, n. 3).

5) Ed. Kuebler (1888).

I, 30. Alexandre est à l'oasis d'Ammon, et demande au dieu un oracle qui lui enseignera où il doit fonder la ville qui perpétuera son nom. Ammon lui apparaît pendant son sommeil, et lui prescrit d'élever la cité près de l'île de Protée, au lieu où siège l'Aïôn plutonien qui, du haut des cinq collines, donne l'impulsion à l'immense univers :

ὦ βασιλεῦ, σοὶ Φεῖβος ὁ μηλοκέρως ἀγορεύω.
εἴ γε θέλεις αἰῶσιν ἀγηράντοισι νεάζειν,
κτίζε πόλιν περίφημον ὑπὲρ Πρωτηίδα νῆσον,
ἧς προκάθητ' Αἰὼν Πλουτώνιος αὐτὸς ἀνάσσειν¹.
πενταλόφοις κορυφαῖσιν ἀτέρμονα κόσμον ἐλίσσων.

Alexandre se demande quelle est cette île de Protée, quel est ce dieu, puis poursuit son chemin.

31. Arrivé à un territoire occupé par seize localités, dont Rhakôtis est le chef-lieu, il aperçoit une île dans la mer. Les riverains lui apprennent que c'est l'île de Pharos, qui renferme le tombeau révérend de Protée. Il ordonne de reconstruire l'Hérôon tombé en ruines.

(Suit, ch. 32, l'histoire de la fondation d'Alexandrie et de l'institution du culte d'Agathos Daimôn.)

33. Alexandre trouve les cinq collines et il cherche le dieu qui voit² tout. Ayant fait dresser un grand autel en face du sanctuaire qui garde le nom d'Autel d'Alexandre, il offre un important sacrifice et prie le dieu, quel qu'il soit, qui commande à cette terre et qui veille sur le monde infini, d'agréer le sacrifice et de lui prêter assistance contre ses ennemis. Il plaçait l'offrande sur l'autel quand un grand³ aigle s'abattant soudain enleva les entrailles de la victime et les emporta à travers les airs pour les déposer sur un autre autel. Les gardes placés en observation ayant suivi l'oiseau montrent l'endroit à Alexandre. Celui-ci s'y rend à la hâte et aperçoit un antique sanctuaire et à l'intérieur une statue assise dont aucun mortel ne pouvait dire la nature; l'image colossale d'une jeune déesse était dressée tout auprès. Le roi demande aux habitants de l'endroit quel est ce dieu. Ceux-ci répondent qu'ils n'en savent rien; toutefois ils tiennent de leurs ancêtres que le sanc-

1) Cf. sur ce vers Reitzenstein, *l. c.*, p. 317, n. 2.

2) Δερκόμενον que donne Raabe d'après l'arm. (Müller δεχόμενον) est confirmé par A : δελχυμένων.

3) L'arm. dit « grand ». Raabe donne μέγιστος parce que telle est la leçon de Müller; mais A porte μέγας.

tuaire est consacré à Zeus et Héra. Alexandre voit aussi les obélisques qui encore aujourd'hui sont au Sérapéum à l'extérieur de l'enceinte; on lui explique l'inscription qui y est gravée en écriture sacrée : *Le roi d'Égypte Sesonkhosis, le dominateur du monde, a dédié (ce temple) au Dieu¹ qui préside à l'Univers.*

Alexandre s'adresse au Dieu inconnu et le prie de révéler s'il est bien le Maître du Monde. Celui-ci apparaît en songe au roi et le rassure : comment Alexandre a-t-il pu hésiter sur la signification des prodiges de tout à l'heure? Alexandre demandant si Alexandrie doit à jamais garder son nom, le Dieu le rassure encore. Enfin Alexandre demande quand et comment il doit mourir; le Dieu répond par un long discours en trimètres iambiques. « Il vaut mieux pour l'homme ne pas connaître le terme de sa vie... Puisque tu me le demandes, je vais cependant t'apprendre ce que te réserve l'avenir... La ville que tu fonderas prospérera, ornée de temples nombreux et de sanctuaires variés, riche en beauté, en grandeur et en population. Quiconque y entrera voudra y demeurer, oubliant le sol de sa patrie. J'en serai le patron, à jamais... et les entreprises des démons malfaisants ne pourront rien contre elle. Les tremblements de terre ne l'affligeront guère, ni la famine, ni la peste : la guerre n'y sera pas sanglante; tous les maux passeront sur elle comme un rêve²)... Maintenant, Alexandre, je vais te dire qui je suis : prends 200 (ς) puis 1 (α) puis 100 (ρ) puis 1 (α) puis 80 (π) puis 10 (ι) puis le même chiffre qu'au commencement (ς) et tu sauras quel est mon nom ».

Le Dieu ayant annoncé cet oracle, s'éloigna. Alexandre, réveillé et réfléchissant sur la prophétie, reconnaît le Dieu suprême, le grand Sarapis. Ayant fait élever un grand autel, il prescrit d'offrir au dieu un somptueux sacrifice... et il ordonne à l'architecte Parménion d'édi-

1) A (je corrige les fautes évidentes déjà rectifiées par Müller) : Βασιλεὺς Αἰγύπτου Σεσόγχωσις κοσμοκράτωρ (omis par Müller) τῷ προστάτῃ τοῦ κόσμου ὁ Σέραπη (omis par Müller) ἀνέθηκε. Les mots ὁ Σέραπη sont manifestement une glose (très ancienne, car elle est supposée par l'arm. et par Julius Valerius) : la révélation ultérieure serait sans objet si le nom avait figuré dans l'inscription. L'emploi du nom dans l'invocation d'Alexandre qui suit (A, arm.) ne peut davantage être primitif.

2) A la place du θ μοαμαλὸς σύμος de Müller (v. 29-30), le ms. porte ἡμιλὸς μοσόμοιος; les vers 29-31 doivent donc se restituer ainsi (cf. Ausfeld, *Rhein. Museum*, LII (1897), p. 440) :

σεισμὸς γὰρ ἔσται πρὸς ὀλίγον λιμός θ' ἄμα
λοιμὸς θ' ὁμοίως πόλεμος οὐ βαρὺς φόνῳ
ἀλλ' ὥς ὄνειρον διαδραμοῦνται τὴν πόλιν.

fier un temple et d'exécuter une statue¹ répondant aux vers d'Homère :

ἼΙ. καὶ χρυσάνῃσιν ἐπ' ὄφρουσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσια δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο· μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπόν.

Alors, l'artiste éleva le temple qui porte encore le nom de « Sérapéum de Parménion ».

La première partie de ce récit est un développement de la légende de la fondation d'Alexandrie que nous lisons chez Plutarque²; Alexandre, méditant de fonder en Égypte une ville à son nom, voit en rêve un vieillard aux cheveux blancs qui lui dicte les vers où Homère fait allusion à Pharos, sur quoi le roi va voir cette île et fait tracer à l'entour le plan de la nouvelle cité³. D'autres traits ont été fournis par les historiens du conquérant; l'édification d'un temple de divinité égyptienne (Isis), les sacrifices d'heureux présage offerts par le roi, le pressentiment de l'extraordinaire fortune qui attend la cité, sont racontés par Arrien⁴. La question posée par Alexandre endormi au sujet de sa mort, avec la réponse du dieu (καλὸν καὶ τιμίων θνητὸν γεγονότα μὴ προειδέναι...) ⁵ rappelle la scène qui se déroule à Babylone lors de l'agonie d'Alexandre : les fidèles passent la nuit dans le sanctuaire de Sarapis et celui-ci les détourne en termes ambigus du moyen qu'ils ont cru trouver pour prolonger les jours du roi (μένοντι ἔσεσθαι ἄμεινον). L'épisode de l'aigle dont le vol révèle le site du sanctuaire caché est une réplique d'un motif mythologique bien connu⁶. Ce n'est pas de cette mosaïque d'emprunts litté-

1) L'arm. seul parle d'un xoanon de bronze; Petersen, malgré le concert des autres versions, reconnaît à tort ce ξόχνον χαλκοῦν comme original (*Archiv*, XIII, p. 71).

2) Ceci a été noté par Ausfeld, *Alexanderroman*, p. 136.

3) Plutarque, *Vit. Alex.*, xxvi-xxvi. La source de Plutarque est Héraclide, non le contemporain d'Alexandre comme le croit Ausfeld, mais le faussaire que nous avons déjà rencontré. Cf. O. Voss, *De Heracl. Vita*, p. 91.

4) Arrien, VII, xxvi, 2.

5) Arrien, III, 1, 5.

6) Une corneille conduit les Orchoméniens au tombeau d'Hésiode à Nau-

raires que le morceau tire son intérêt, mais de ce qu'il contient d'éléments alexandrins. Nous n'insistons pas sur l'annonce par Sarapis des destinées glorieuses réservées à la cité naissante, véritable hymne à la grandeur d'Alexandrie, œuvre presque éloquente d'un patriote pour qui sa ville est la capitale du monde¹, le séjour élu du plus grand des dieux. Ce qui doit ici retenir l'attention, c'est l'idée que le romancier se fait des origines du culte du dieu d'Alexandrie.

Il distingue avec la plus extrême netteté deux fondations successives, auxquelles correspondent deux images divines. Le sanctuaire de Rhakôtis fut élevé, dans la nuit des temps, par Sésonkhôsis (nom qui fut celui de Sésônq, le roi de la XXI^e dynastie qui envahit la Palestine, pour devenir, quand une légende assez tardive s'empara de cette figure², une sorte d'équivalent ou de synonyme de Sésôstris); il renfermait un groupe composé de l'image mystérieuse d'un dieu et d'une « koré » debout. — Il n'est sans doute pas impossible, comme l'ont soutenu Mahaffy et Schreiber³, qu'un sanctuaire local indigène ait précédé à Rhakôtis le grand Sérapéum; mais l'assertion du roman paraît cependant fort sujette à caution. Ce vieux monument presque abandonné ressemble trait pour trait à l'Hérôon de Protée⁴ sur lequel il paraît avoir été calqué. Le groupe des deux divinités a sans doute plus de réalité. L'auteur songe évidemment à une œuvre égyptienne⁵ puisqu'il la dit placée dans le temple par le

pacte (Pausanias, IX, xxxviii, 3), un aigle les Athéniens au sépulcre de Thésée à Scyros (Plutarque, *Thes.* xxxvi). Cf. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 792, n. 8.

1) Ps.-Callisthène, I, 34 : μετρόπολιν οὕσαν ὅλης τῆς οἰκουμένης.

2) Schol. Apoll. Rhod., IV, 272 (FHG, I, p. 286). L'aboutissant extrême de ce travail de déformation est le texte de Manéthon (*Epitomé* XII, 1) où Sésonkhôsis devient le devancier de Sésôstris.

3) Mahaffy, *Empire of the Ptol.*, p. 71; Schreiber, *Verhandl. d. 40. Versamml. deutsch. Schulm. u. Phil.*, Goerlitz, 1889, p. 309.

4) Ps.-Callisthène, I, 30, cf. *supra*, p. 164.

5) Notons expressément pour prévenir le retour d'une erreur fréquemment commise (en dernier lieu par Petersen, *Archiv*, XIII, p. 72) que les détails donnés par les versions B et C du Roman au sujet du xoanon du Dieu (τῆς θεῆς χειρὶ κομίζον (l. κοιμίζον avec Petersen) θηρίον πολύμορφον, τῇ δὲ εὐωνύμῳ

fabuleux Sésoukhôsis, et révérée de toute antiquité par les indigènes d'alentour. Rien n'empêche d'admettre que parmi les monuments de la plastique indigène déposés au Sérapéum il y a eu un groupe qui correspondait à notre description, — sans doute un Osiris assis sur le trône ou accroupi sur le pilier, assisté d'une Isis. (Nous reviendrons plus loin (V) sur le mystère de la statue virile.)

La fondation par Alexandre du Sérapéum n'est pas moins légendaire que celle par Sésoukhôsis de la vieille chapelle. Mais la statue de dieu isolé dont Parménion est censé avoir reçu la commande, n'est pas — quelle qu'en soit l'époque réelle — une fiction. Dans cette figure divine, semblable au Zeus homérique dont la tête immortelle s'orne d'un flot de boucles ambrosiennes, on reconnaît de prime abord l'image dont s'enorgueillissait le sanctuaire de Rhakôtis, « dernière création idéale du génie grec avant celle d'Antinoüs¹ », le monument décrit par Macrobe et Rufin² et dont nous possédons assez d'imitations antiques pour qu'Amelung ait pu la restituer avec vraisemblance dans le plus minutieux détail³. Le texte du Pseudo-Callisthène nous montre, par cela même que contre toute vraisemblance il fait remonter jusqu'au temps de l'œkiste l'érection du fameux colosse, que, vers la fin de l'époque ptolémaïque⁴, aucune tradition

σκήπτρον κατέχον) sont étrangers aux trois formes de la rédaction ancienne et constituent une inepte interpolation byzantine.

1) S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 354.

2) Macrobe I, xx, 13 sqq.; Rufin II, xxiii.

3) Amelung, *Le Sarapis de Bryaxis*, *Rev. Arch.*, 1903, t. II, pp. 176-204, particulièrement pp. 195 et suiv.

4) Suivant Ausfeld l'épisode de I, 30-33, appartient au noyau ancien de la compilation composée vers le milieu du second siècle. Mais la date assignée par Ausfeld au prétendu noyau du Roman, nous paraît, comme à l'éditeur de l'ouvrage posthume sur l'*Alexanderroman*, inacceptable (cf. Kroll, *Beilage zur Allg. Zeitung*, 1901, n. 38). L'arlequin pseudo-historique qu'est le récit de la fondation du Sérapéum, en particulier, présente tous les caractères d'une époque postérieure à Ptolémée VII. Son antériorité sur Pausanias de Damas (d'après l'argument indiqué par Reitzenstein, *l. c.*, p. 320) ne suffirait pas à le dater, l'époque de cet écrivain étant inconnue. Comme nous verrons, il a servi à Apion et doit être à peu près contemporain d'Athénodore de Tarse.

certaine et unanimement reconnue des Alexandrins ne fixait la date et les circonstances de la naissance de ce chef-d'œuvre¹.

Le champ était libre aux plus folles végétations de la légende et aux plus audacieuses constructions de la littérature.

B. — *Sinope et Séleucie.*

Clément d'Alexandrie² nous a conservé au sujet de Sarapis une remarquable collection de documents, œuvre d'un compilateur qui, à une date qu'il sera aisé de déterminer, a réuni les renseignements que la littérature de son époque fournissait sur l'image ou plutôt les images du Dieu de Rhakotis. Nous y lisons : 1°, sans nom de garant, l'histoire de la translation d'une statue de Sinope à Alexandrie, en deux variantes ; 2°, d'après Isidore, une histoire analogue, où le point de départ est Séleucie de Syrie ; 3°, d'après Athénodore de Tarse, le récit de la fabrication d'une statue étrange exécutée, au moment où Sésôstris revient de sa grande campagne dans le Nord, pour un temple qui n'est pas désigné, mais n'a guère pu être différent, dans la pensée de l'auteur, du sanctuaire que le Sésôstris d'Hérodote³ décora, en souvenir de ses aventures, l'Héphaïstion de Memphis, maison mère de l'Apieion et du Sérapéum. La parenté est manifeste entre cette collection et celle que nous trouvons chez Tacite qui reproduit, dans le même ordre que Clément, la théorie sinopienne, la théorie séleucienne, la théorie memphite. La comparaison des deux légendes sinopiennes permet de fixer la nature du rapport qui unit la source de Tacite et celle de Clément. La version de Clément représente l'anecdote à un degré de moindre développement que celle de Tacite ; elle est le canevas qui dans l'autre est surchargé de broderies ; elle est le modèle de l'autre et non son résumé. La source de Tacite étant, comme il sera montré plus loin, l'Alexandrin

1) Ausfeld, *Rhein. Mus.*, LV, p. 384.

2) Clément d'Alexandrie, *Protrept.* IV, 48.

3) Hérodote, II, cvm, cx.

Apion, la compilation utilisée dans le *Protreptique*, postérieure à Isidore de Charax¹, doit avoir été écrite pendant les premières années de l'ère chrétienne.

La première des versions offertes par Clément a inspiré Cyrille d'Alexandrie, dont la paraphrase n'a de valeur indépendante que pour un point accessoire de chronologie².

Quelques-uns racontent qu'elle (la statue *achiropoiète* du Sarapis « égyptien ») fut envoyée en présent par les habitants de Sinope à Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, qui se les était conciliés en leur envoyant du blé d'Égypte en un temps de disette et que la statue était une image de Pluton. Ptolémée la plaça sur la colline appelée aujourd'hui Rhakôtis, où le sanctuaire de Sarapis est en honneur : l'emplacement est voisin de la nécropole³. La courtisane Blistiché étant morte à Canope, Ptolémée l'y transporta et la fit ensevelir au dessous du sanctuaire. D'autres disent que ce Sarapis était une idole pontique qui fut transportée en grande pompe à Alexandrie.

(Le modèle copié par Clément reproduisait évidemment cette dernière variante à titre de doublet ou de complément du premier récit. Le compilateur brouillon et inculte du *Protreptique* ne soupçonne visiblement pas qu'il répète sous une autre forme ce qu'il vient de dire et que le *ποντικὸν βρέτας* n'est pas distinct du *ξόανον* venu de la Sinope pontique).

L'historiette comprend deux éléments distincts : il existe au Sarapeion une statue importée sous Ptolémée Philadelphe

1) Cf. *infra*, p. 174, n. 1.

2) Cyrille, *Contr. Jul.*, 13 c. Cyrille place comme Clément l'entrée du Sarapis de Sinope sous Ptolémée II, mais précise la 124^e olympiade, ce qui doit sans doute s'entendre de la première année du règne. Il n'est guère douteux (contrairement au sentiment de Gelzer, *Sextus Julius Africanus*, t. II, p. 104) que Cyrille dérive ici d'Eusèbe, et même le représente plus fidèlement que le texte arménien des *Canons* qui propose l'an 3 de la 125^e olympiade et surtout que Jérôme, dont les manuscrits flottent entre l'an 3 et l'an 4 de la 123^e, sous Ptolémée I ; la 124^e olympiade est le point initial dont les deux traductions ont divergé en sens opposé. Il va sans dire qu'Eusèbe ne peut d'aucune manière être considéré comme l'écho d'une tradition chronologique qui confirmerait la donnée de Plutarque-Tacite (cf. *infra*, p. 194) sur la translation sous Sôter.

3) Sur le sens du dernier membre de phrase, v. l'observation d'Ausfeld, *Rhein. Museum*, LV, p. 376, n. 2, confirmée par le passage parallèle de Cyrille.

qui la reçut en don d'une cité hellénique sauvée de la famine ; ce « Sarapis égyptien » figurait originellement le Pluton de Sinope.

Le dernier point ne soulève aucune difficulté. Comme le soupçonnaient déjà Jablonski¹ et Guigniaut², comme l'ont nettement aperçu Brugsch³ et Lumbroso⁴, le nom de la ville pontique est ici pour expliquer l'épithète de *Sinôpites* qui resta attachée jusque vers l'époque d'Hadrien au nom du dieu alexandrin. Denys le Périégète mentionnant le Sara-peion, en parle comme du grand sanctuaire du Zeus sinopite :

Ἐνθα Σινωπίταο Διὸς μεγάλιο μέλαθρον⁵.

Sarapis n'avait nul besoin de venir de Sinope pour être Pluton et Sinopite, et cette double qualité était inhérente à sa nature première. L'Oserapis memphite était un Pluton en tant qu'il était Apis devenu Osiris et Hnt-Amenti⁶, *Celui-qui est dans-l'autre-monde*. Il était sinopite, car Σινώπιον, transcription de Se-(n)-Hpi qui dans le décret de Rosette répond à Ἀπειθον⁷, est le nom du temple d'Apis. Ce mot n'était pas complètement ignoré des Grecs. Le commentateur de Denys, le Périégète glose ainsi le vers cité plus haut : Σινώπιον ὄρος ἐν Μέμφιδι⁸ et le Pseudo-Callisthène⁹ sait de manière plus précise encore (car ὄρος est inexact) que le Sinôpion est le grand sanctuaire memphite. Héphaistos-Ptah, l'aïeul des dieux, que vont interroger les Égyptiens effrayés de la disparition du roi Nektanébo, est désigné sous la périphrase « l'Invisible du Sinôpion¹⁰ ».

1) Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum*, I, pp. 233-4.

2) Guigniaut, *Sérapis et son origine* (ap. *Œuvres complètes de Tacite*, trad. Burnouf, t. V, p. 535 et suiv.).

3) Brugsch, *Geogr. Inschriften*, I, *Das Alte Aegypten*, p. 240 et *Dict. géogr.*, p. 492.

4) Lumbroso, *Nuovi studi d'archeologia alessandrina*, p. 16.

5) Dionys. Perieg. I, 255 (*Geogr. gr. min.*).

6) Sur l'identification du Sarapis alexandrin avec Hnt-Amenti, cf. *infra*, V.

7) L. 19 du texte démotique, l. 33 du texte grec.

8) Eustathe, *Geogr. gr. min.*, II, p. 262.

9) Ps. Callisthène, I, III.

10) D'après les versions arménienne et éthiopienne, qu'Ausfeld (*l. c.*, p. 31)

C'est donc à la faveur d'un calembour que la Sinope pontique s'est glissée dans l'histoire de Sarapis¹. L'explication aperçue par Jablonski et Guigniaut est d'une évidente nécessité, et Brugsch l'a placée hors d'atteinte² quand il a dé-

suit avec raison ; elles paraissent en effet avoir conservé la forme primitive du récit, car l'épithète ἀόρατος est propre à Héphaistos-Ptah (*Grand Papyrus magique de Paris*, l. 959 ; cf. R. Wünsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, ap. *Jahrb. deutsch. arch. Instit., Ergänzungsh.* VI, p. 31). Dans A et L, Héphaistos renvoie les consultants à l'« Invisible ». Cette intéressante variante remonte à un Alexandrin incomplètement informé qui, ne sachant pas qu'au sanctuaire memphite Héphaistos était chez lui, a conjecturé que le dieu invisible du Sinôpion était Sarapis lui-même.

1) Dieterich a cherché l'explication du nom de Sinope dans une autre voie, où il a été suivi par Ernst Schmidt (cf. *supra*, p. 162 n. 3). La légende du Sarapis sinopique exprimerait l'idée que le Dieu est venu de l'extrême nord, du pays fabuleux des Hyperboréens. Cette singulière hypothèse repose sur un seul texte, qui est loin de suffire à la porter, celui de Pausanias (I, xxxi, 1) où il est dit que les offrandes des Hyperboréens à destination de Delphes étaient convoyées de proche en proche et passaient des Arimaspes aux Issédons, de ceux-ci aux Scythes, de ceux-ci à Sinope et de là à Prasies.

2) Lehmann-Haupt (*Klio*, IV, p. 398 et *Lexikon* de Roscher, s. v. *Sarapis*, c. 362) a cru ruiner l'explication de Sinope par Se-n-Hpi, en niant que Sinôpion puisse représenter ce dernier groupe de mots. Il objecte : 1° « la syllabe initiale du nom de Hpi a toujours été rendue par α, et n'a jamais pu être exprimée par un ο ». Il est vrai que nous ne connaissons pas de forme *Opis* à côté de *Apis*, mais cela s'explique sans peine par le fait qu'Ἄπης est entré dans la langue grecque à une date très antérieure à la domination lagide et que cette forme consacrée par la tradition est restée ainsi garantie contre les variations ; pour Se-n-Hpi (dont les emprunteurs grecs n'ont certainement pas analysé la composition) la transcription a été libre de se plier à l'articulation réelle et l'ω n'est pas plus « impossible » que celui, dûment attesté, d'*Amôsis* à côté d'*Amasis*, de *Thôt* à côté de *That*, de *Pauôthis* à côté de *Pauathis* (cf. sur ces deux derniers, Spiegelberg, *Recueil de travaux*, t. XXIII, p. 199) de *lesônis* à côté de *Λαγγανε* ; 2° le terme de « Colline d'Apis » serait une désignation tout à fait impropre du sanctuaire d'Osiris-Apis ; dans le nom du temple de l'Apis-mort, l'élément Osiris devait nécessairement tenir sa place ; Se-n-Hpi ne peut donc être que la résidence de l'Apis vivant. » L'estimable assyriologue croit évidemment que l'Apis-mort et l'Apis-vivant ainsi que leurs demeures respectives sont grandeurs rigoureusement séparées et incommunicables. Il ignore que le mot *Oserapis* s'est appliqué à l'Apis vivant, que le mot *Sarapeion*, à l'origine limité au sanctuaire du Dieu mort, s'est étendu à celui du Dieu vivant et même à tout l'ensemble des temples qui dépendaient de l'un et de l'autre. Il est clair que Sinôpion a subi une extension analogue. — Lehmann-Haupt consent cependant à examiner l'idée de la réalité d'un Sinôpion memphite ; s'il se véri-

couvert dans le décret de Rosette et d'autres textes démotiques la désignation indigène du sanctuaire memphite. Mais deux attitudes restent possibles au sujet de l'origine et de la date du quiproquo. La majorité des critiques récents y reconnaît avec toute apparence de raison l'œuvre d'un étymologiste expliquant à peu de frais un terme memphite dont le sens véritable était oublié¹ ou intentionnellement méconnu². Gruppe³ reprenant l'idée à laquelle s'était arrêté Guigniaut⁴ lui assigne un rôle plus important : la similitude du nom aurait été aperçue dès avant l'intervention de Ptolémée Sôter dans le culte de Sarapis, et la fortuite coïncidence aurait déterminé le premier Lagide à faire chercher à Sinope une image locale du dieu.

Mais il est impossible de considérer comme historique le fait du transfert. Sinope ne rendait aucun culte à Pluton⁵ et aucun dieu n'y était représenté suivant le type du colosse au kalathos⁶.

fait jamais que le Sérapéum a porté ce nom (L.-H. ne soupçonne pas le texte du Pseudo-Callisthène), il faudrait voir dans le fait un nouvel indice de l'influence que le culte sinopico-alexandrin a exercée sur Memphis. Petersen (*Archiv*, XIII, pp. 64-65) n'a eu qu'à préciser cette explication pour en accuser l'extravagance : il pense que le Se-n-Hpi du démotique a été forgé par les prêtres égyptiens (en particulier par Manéthon) et est calqué sur Σινώπη.

1) Lafaye, *Culte des Dieux d'Alexandrie*, p. 17 ; Bouché-Leclercq, *Revue*, l. c., p. 24 ; S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 354 ; Ausfeld, *Griech. Alexanderroman*, p. 126 ; Scott-Moncrieff, *Journ. of hell. studies*, 1909, p. 87.

2) Amelung ; cf. *infra*, p. 175.

3) Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 1578, n. 3 et *Jahresb. Bursian-Kroll*, 137, p. 613.

4) Guigniaut, l. c., pp. 540-1.

5) C'est sur la foi de la légende alexandrine que Gruppe, *Griech. Myth.*, pp. 326 et 410, admet l'existence à Sinope du Dieu au cerbère et au serpent, Pluton ou Asklépios. Les efforts de Petersen (*Archiv*, XIII, pp. 60-64) pour démontrer par voie indirecte la réalité du Pluton sinopéen aboutissent à cette conclusion mélancolique : « Dies alles möchte an sich nicht genügen, einen Kult des mit Demeter oder Kore verbundenen Pluton sicherzustellen. » Petersen se rassure en constatant que le récit de Tacite contient, sur le site du sanctuaire à courte distance de la ville, un renseignement d'un caractère trop « individuel » pour ne pas mériter confiance ; sur la valeur de ce trait, cf. *infra*, p. 189.

6) Cf. Pick, *Jahrb. arch. Inst.*, 1898, p. 166, n. 107. — On a objecté

L'histoire romanesque de la statue envoyée de Sinope à un Ptolémée en reconnaissance d'un envoi de blé est en réalité une réplique de l'anecdote, racontée par Isidore (de Charax¹), où la ville expéditrice n'est pas Sinope, mais Séleucie de Syrie :

Ἰσίδωρος μόνος παρὰ Σελευκέων τῶν πρὸς Ἀντιόχειαν τὸ ἄγαλμα μεταχθῆναι λέγει· ἐν σιτοδείᾳ καὶ αὐτῶν γενομένων καὶ ὑπὸ Πτολεμαίου διατρυφέντων². (Tacite³ sait que le roi sous lequel le Sarapis fut apporté de Séleucie et qu'Isidore ne désigne pas clairement est *Ptolemaeus quem tertia aetas tulit*, c'est-à-dire sans doute Évergète⁴.)

Amelung qui a vu clairement que l'identité substantielle des deux versions sinopéenne et séleucienne oblige à croire que l'une a été copiée sur l'autre, revendique il est vrai la priorité pour la première et veut expliquer par une particularité propre au territoire de Sinope l'origine du motif de la statue cédée en échange d'un envoi de blé. « On a voulu⁵ donner comme patrie au nouveau dieu ces bords mystérieux du Pont-Euxin, ce pays riche en or et en moissons qui, depuis la fondation des colonies milésiennes, était l'inépuisable grenier du monde antique... Quelle gloire pour les Égyptiens de sauver de la famine avec leurs céréales les habitants du pays même du blé... et quel fait significatif que de voir les habitants de Sinope envoyer en Égypte, de gré ou de force,

(Kaerst, *l. c.*, p. 268 ; Lehmann-Haupt, ap. Roscher, c. 355) que l'argument tiré du silence des monuments locaux est de faible poids ; mais ce silence est probant, étant donné que les inscriptions et les monnaies ne nous révèlent pas moins de vingt cultes pratiqués à Sinope (cf. David M. Robinson, *Am. Journ. Phil.*, 1906, pp. 264 sqq.) et nous donnent une idée sans doute complète du Panthéon de cette petite ville.

1) Clément et Tacite n'indiquent pas la patrie de cet Isidore ; mais il est généralement reconnu qu'il s'agit du géographe contemporain d'Auguste.

2) Clément d'Al., *Protreptique*, IV, 48.

3) Tacite, *Hist.*, IV, 84.

4) Amelung croit (*Rev. Arch.*, *l. c.*, p. 182) qu'Isidore a visé Philadelphie. L'hypothèse n'est pas méthodique, Amelung ne contestant pas le dire de Tacite dont le témoignage ne doit pas être séparé de celui d'Isidore.

5) Amelung, *l. c.*, p. 184.

leur dieu national, le maître des moissons¹ ». Et l'habile archéologue insiste² sur « la portée symbolique de ce mot de *famine*, quand on songe à la nature et aux attributs de Sarapis ; pleine de signification à Sinope, pays du blé, cette circonstance perd son intérêt et devient incompréhensible si nous transportons la scène à Séleucie³ ». Ces ingénieuses combinaisons reposent sur une double erreur. Sinope n'a jamais été une capitale du blé et n'a rien de commun avec les terres⁴ du nord de la mer Noire⁵ qui, dans une moindre mesure d'ailleurs qu'on ne l'admet d'ordinaire, fournissaient la Grèce de céréales⁶. D'autre part, c'est un thème banal que celui de l'envoi sauveur de blé égyptien. Il aurait pu naître spontanément à Alexandrie, exaltée à l'envi comme mère nourricière du monde entier par ses enfants comme par les gens du dehors⁷, mais il est sans doute aussi vieux que le commerce de l'Égypte avec l'Asie : près de mille ans avant Alexandre, le Pharaon Mineptah, voulant souligner la vilenie d'une agression asiatique, note avec amertume⁷ que « Sa Majesté avait permis aux étrangers d'emporter du blé pour nourrir ce pays de Hiti (=la Syrie du Nord) ».

1) Amelung croit que la méconnaissance du sens de *Sinôpitès* a dû être intentionnelle. L'hypothèse est gratuite. Car si l'exemple du Pseudo-Callisthène et du commentateur de Denys prouve que le Sinôpion memphite a été connu de certains Alexandrins, il n'en faut pas conclure que la valeur propre de l'épithète du « Zeus » de Rhakôtis ait nécessairement été aperçue de tout homme cultivé. Le monde grec d'Alexandrie comprenait assez d'éléments profondément ignorants des choses de la civilisation indigène pour que l'erreur ait pu être commise en dehors de tout parti pris.

2) Amelung, *l. c.*, p. 180.

3) Amelung, *l. c.*, p. 183.

4) Le texte du Pseudo-Aristote, *Oecon.*, II, p. 1346, l. 30, qu'E. Schmidt, *l. c.*, p. 65, n. 5, allègue en preuve de la richesse en blé du Pont asiatique s'applique en réalité aux rivages européens de la mer Noire.

5) Cf. Gernet, *L'approvisionnement d'Athènes en blé*, dans *Bibl. Fac. Lettres Paris*, t. XXV, pp. 314 sqq.

6) Plutarque, *Alex.*, XXVI, 5 ; Quinte-Curce, IV, 8, 6 ; Pseudo-Callisthène I, 32, etc.

7) Mariette, *Karnak*, pl. LIII, l. 24.

Il n'y a rien d'inacceptable dans l'idée que l'image hellénistique de Sarapis n'a trouvé place que sous Ptolémée III dans le sanctuaire égyptien de Rhakôtis ; la plus ancienne représentation grecque du dieu qu'on puisse entreprendre de dater, est au plus tôt de l'époque de Ptolémée IV¹. Evergète a occupé Séleucie et sa domination paraît y avoir visé à la popularité et même y avoir réussi². Il ne serait donc pas impossible qu'Evergète, s'il a trouvé dans la ville une œuvre d'art dont il désirait orner Alexandrie³, en ait demandé l'acquisition, non au droit de conquête, mais à une cession volontaire ; le blé d'Égypte constituait un objet d'échange dont la politique de son père avait su tirer parti⁴. Est-ce à dire qu'il faille croire, à la suite de S. Reinach, que véritablement une « statue colossale fut enlevée ou acquise à Séleucie par le troisième Ptolémée, et donna naissance au type gréco-égyptien de Sérapis »⁵ ? L'assertion d'Isidore ne peut autoriser cette conclusion. Non qu'il faille objecter, avec Bouché-Leclercq⁶, qu'elle est isolée dans la littérature ancienne, car la tradition de l'origine séleucienne a été assez accréditée à Alexandrie pour susciter la contrefaçon sinopique ; et on ne peut songer à expliquer la théorie séleucienne par une « induction tirée du fait que Ptolémée III fut à un certain moment maître de la Syrie et qu'il passait pour avoir rapporté de l'Orient les dieux nationaux emportés jadis par les conquérants de l'Égypte » car la phrase du Décret de Canope, qui glorifie Evergète d'avoir ramené aux temples

1) Svoronos, *Nomismata*, II, n° 1123, attribue à ce règne la monnaie d'argent au type de Sarapis et Isis antérieurement abaissée jusqu'à Ptolémée VI. — Sur la mention de Bryaxis chez Athénodore, cf., *infra*, V.

2) *Pap. de Gurob*, II, 16 ; III, 17. Il s'agit sans aucun doute de Séleucie de Syrie (cf. Holleaux, *BCH*, 1906, pp. 342 et suiv.).

3) Une autre œuvre d'art séleucienne, une statue d'Apollon (en bois — *cedrinus* — comme l'Apollon que Bryaxis exécuta pour Daphné) fut emportée à Rome par Sosius, vers l'an 40 avant J.-C. (Pline, XIII, 5, 11).

4) Philadelphie expédia du blé à Byzance (Dion. Byz., fr. 41) et à Héraclée (Memnon, *PHG*, III, p. 538).

5) S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 354.

6) Bouché-Leclercq, *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XLVI, p. 20.

auxquels elles avaient appartenu les images sacrées volées par les Perses (d'Okhos), est une formule toute faite, qui avait déjà servi pour les deux premiers Lagides et ne répondait en 238 à aucune réalité, et ne s'applique d'ailleurs ni au Sarapis hellénistique ni au sanctuaire d'Alexandrie. En réalité, rien n'indique qu'Isidore ait visé le colosse dont il est également invraisemblable qu'il ait orné l'infime Séleucie, et qu'il ait pu être transporté de la Syrie du Nord en Égypte. Dans la pensée de l'auteur syrien, la statue qu'Evergète reçut des Séleuciens et dont il orna le Sérapéum n'était sans doute pas identique au colosse.

Quoi qu'il en soit de ce point, le thème de la statue acquise en échange d'une fourniture de blé peut avoir, en dépit de sa teinte romanesque¹, un fond de vérité appliqué à Séleucie ; il n'en a certainement aucun pour Sinope. Le conte sinopique est calqué sur le récit d'Isidore, et non inversement ; il résulte de la fusion de ce récit avec le quiproquo étymologique sur Sinôpion. Il n'a aucune autorité, et n'en peut conférer aucune à la narration plus complexe dont nous allons voir qu'il est partie intégrante.

C. — *Apion*.

Les récits de Tacite et de Plutarque découlent d'une seule et même source.

L'examen du contexte dans lequel ils sont engagés dispose d'emblée à l'idée d'une origine commune. La narration fait partie d'une véritable dissertation sur la nature de Sarapis, dissertation atrophiée dans les *Histoires*², plus largement développée, quoique non sans lacunes, dans le *De Iside*³.

1) Cf. ce qui sera dit *infra*, V, au sujet de Bryaxis. D'après E. Schmidt, *l. c.*, p. 118, l'histoire de la prestation de blé serait en rapport avec l'attribut (le kalathos orné d'épis) qui couvre la tête du Sarapis alexandrin.

2) Tacite, *Histoires*, V, 84, *in fine*.

3) Plutarque, *De Iside*, xxvii, *in fine*, xxviii, *in fine*, xxix.

D'autre part, l'identité fondamentale des deux versions ressort au premier coup d'œil. Tacite est ici plus circonstancié, Plutarque plus bref, bien qu'il fournisse diverses indications qui manquent dans la réplique¹. Mais aucun argument ne saurait être tiré du fait des omissions de Plutarque, car il est certain que celui-ci a connu de la légende sinopique plus qu'il ne fait paraître dans le morceau du *De Iside*. Il y passe sous silence le nom et même l'existence de la déesse que Tacite nomme Proserpine. Mais la déesse parèdre de Sarapis figure dans un passage du *De Sollertia animalium*² qui, comme le prouvent la récurrence des noms de Dionysos et de Sôtélès et la conformité générale avec le récit correspondant de Tacite, n'est qu'un fragment détaché de la relation résumée dans le *De Iside*.

On a cependant cru apercevoir entre Tacite et Plutarque des contradictions qui ont fait croire que nous sommes en face de récits partiellement divergents, ou du moins dérivant de modèles littéraires distincts³. Ces discordances sont tout apparentes ou ne tiennent qu'au manque d'exactitude de l'un ou l'autre narrateur⁴.

Tacite, croit Preuschen, appelle Jupiter le dieu à qui Plutarque donne le nom de Pluton. Cela n'est que superficiellement vrai. Tacite, quand il nomme pour la première fois le couple divin de Sinope, emploie les désignations de Jupiter Dis et Proserpine, équivalents exacts du Πλούτων et de la Κόρη de Plutarque. Il est cependant exact que dans la

1) Petersen a eu le mérite de dire le premier avec netteté que Tacite, bien que relativement complet par rapport à Plutarque, a sensiblement abrégé (*Archiv.* XIII, p. 54). On sait que Tacite est coutumier du fait (*Fabia, Sources de Tacite*, pp. 267-277 et 423-427).

2) Plutarque, *De Sollertia*, xxxvi.

3) E. Havet, *Mémoire sur Béroze et Manéthon*, p. 25; Lumbroso, *L'Egitto*, 1^{re} éd., p. 111; Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 160, n. 3; Kaerst, *Gesch. d. hell. Zeitalters*, p. 267, n. 2; Preuschen, *l. c.*, p. 40; E. Schmidt, *l. c.*, p. 52.

4) Pour simplifier, nous ne mettons en cause, pour les erreurs de la version latine, que le seul Tacite. Mais nous verrons plus loin que Tacite procède vraisemblablement de Pline, à qui doit incomber une partie de la responsabilité.

suite de son récit, Tacite donne à entendre que le dieu est Jupiter et la déesse Diane (l'Apollon Pythien recommande aux navigateurs « *ut simulacrum patris sui reveherent et sororis relinquerent* »). Mais il n'y a ici qu'une preuve de la légèreté de Tacite qui, retenant seulement le premier élément du groupe Jupiter Dis et associant sans réflexion au nom d'Apollon l'idée d'une déesse juvénile évoquée par le mot Κόρη, s'est rendu coupable de la plus singulière des inadvertances.

Ernst Schmidt a dressé un tableau au premier abord impressionnant des conflits qui semblent diviser les *Histoires* et le *De Iside*.

Ptolémée voit en songe un beau jeune homme (Tacite), le colosse du Pluton de Sinope (Plutarque). — En réalité Plutarque, résumant énergiquement, fond en une seule les deux visions distinguées par Tacite. Le *decore eximio juvenis* qui qualifie d'*effigies sua* la statue de Dis Pater est évidemment Pluton lui-même.

L'apparition indique que c'est dans le Pont qu'il faut chercher la statue (T.); elle laisse le roi dans l'ignorance (P.). — *Pontus* est une désignation très générale de la région de la mer Noire, dont la révélation ne dispense pas le Ptolémée de T. d'une enquête sur la localisation précise du temple inconnu. P. a simplement supprimé un détail.

Ptolémée interroge, chez T., Timothée, qui s'adresse à des voyageurs qui ont visité Sinope; chez P., il consulte les φίλοι dont l'un, Sosibios, a fait le voyage. — Mais Timothée, conseiller de Ptolémée, fait partie des φίλοι et Sosibios, qui n'est nullement dans P. qualifié d'« ami », est un πολυπλάνης ἄνθρωπος rencontré par bonne fortune; *quaesitis qui in Pontum meassent* ne signifie pas qu'on ait trouvé plusieurs informateurs.

Ptolémée sait à l'avance que le Dieu de Sinope est un Pluton (T.); il ne l'apprend qu'après l'arrivée de la statue (P.). — La déclaration du voyageur sur l'identité du Dieu avec Pluton repose sur un on-dit vague et mal assuré; elle ne fait pas double emploi avec la détermination méthodique

faite en connaissance de cause par les théologiens experts.

Suivant Plutarque, c'est par suite d'un larcin que la statue de Pluton passa du temple de Sinope entre les mains des envoyés de Ptolémée. Tacite, au contraire, raconte que le départ fut miraculeux et que le dieu monta de lui-même sur le vaisseau égyptien. Mais la manière même dont Tacite signale ce prodige (*maior hinc fama tradidit...*) indique qu'il n'ignore pas l'existence d'une variante de la version qu'il recueille. Et Plutarque note que le rapt s'accomplit οὐκ ἄνευ θείας προνοίας et sait donc que des circonstances miraculeuses marquèrent l'enlèvement de l'image. Chacune des versions de cet épisode conserve donc un reflet de l'autre. La source commune devait juxtaposer les deux variantes du récit de l'embarquement. Plutarque et Tacite ont choisi chacun à sa manière.

Il n'y a donc pas de désaccord réel entre Tacite et le Plutarque du *De Iside*. Mais au sujet des circonstances du voyage à Delphes, le conflit semble patent entre Tacite et le Plutarque du *De Sollertia*. Chez le premier, Ptolémée prescrit aux envoyés de relâcher en cours de route pour consulter Apollon Pythien ; la navigation vers Delphes s'accomplit heureusement (*mare secundum*). Chez Plutarque, c'est une violente tempête qui conduit Sôtélès et Dionysos contre leur gré, de l'autre côté du cap Malée ; les navigateurs errent désemparés quand un dauphin leur apparaît qui les dirige vers une région tranquille et sûre (εἰς τὰ ναύλοχα καὶ στόλους μαλακοὺς ἔχοντα τῆς χώρας). Mais Krall a déjà remarqué¹ que *mare secundum* répond à στόλους μαλακοὺς ; Tacite ne retient que l'heureuse terminaison de la traversée, ce qui est en somme essentiel ; il biffe le récit de la tempête et du dauphin sauveur. La contradiction subsiste cependant sur un point, insoluble : l'excursion à Delphes est intentionnelle suivant Tacite, fortuite d'après le *De Sollertia*. Nous n'avons pas le

1) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 66 ; de même Petersen, *Archiv*, XIII, p. 54.

moyen de décider avec une certitude entière de quel côté est la fidélité au prototype. Les apparences sont favorables à Plutarque qui, dans le récit de l'épisode delphique, fournit toute une série de détails (la tempête, l'apparition miraculeuse du dauphin, le moulage prescrit de l'image de Koré) indubitablement empruntés à l'original¹; elles sont contraires à Tacite qui non seulement est incomplet et résume sommairement, mais manifeste à l'occasion du nom du dieu de Sinope et de sa compagne une prodigieuse distraction. Pourtant on peut faire valoir pour Tacite que sa conception est plus voisine que l'autre du modèle² auquel l'auteur du récit semble avoir pris l'idée de la consultation de l'Apollon Pythien. Mais de quelque manière qu'on tranche le débat³, la dissidence est en son objet d'importance minime et ne voile que pour un détail secondaire le dessin du modèle commun, que nous retrouvons avec une sécurité presque entière en complétant nos témoignages l'un par l'autre (nous traduisons le texte de Tacite en mettant en italiques les compléments empruntés à Plutarque).

Au moment où Ptolémée, premier roi macédonien d'Égypte⁴, donnait des remparts, des temples, des cultes à la ville nouvellement fondée d'Alexandrie, il aperçut en songe un jeune homme d'une beauté écla-

1) On pourrait invoquer à l'appui de Plutarque le texte d'Eustathe qui signale un on-dit (λόγος) suivant lequel « Ptolémée fils de Lagos, roi d'Alexandrie, vit en songe un démon qui lui ordonna d'envoyer un navire pour le chercher, mais sans lui indiquer l'endroit où il se trouvait. Le roi envoya au hasard un navire qui aborda sur la côte de Phocide, où ceux qui le montaient reçurent par un oracle l'ordre d'aller à Sinope. » (*Geogr. gr.*, II, p. 262). Ce récit est suivant toute apparence une déformation du roman dont procèdent Tacite et Plutarque, due à la mémoire infidèle d'un scoliaste qui aura compris de travers les mots que Tacite traduit *in Pontum missis* et pris *Ilόντος* pour *πόντος* (cf. *ib.*, p. 441). Il est prudent de ne rien conclure de cette élucubration de basse époque.

2) Cf *infra*, p. 189.

3) Notons qu'avant de conclure contre Plutarque il faut considérer qu'une possibilité au moins reste ouverte : l'original a pu juxtaposer à titre de variantes les deux manières de présenter les circonstances du voyage à Delphes.

4) « Qui Macedonum primus Aegypti opes firmavit » est une simple périphrase pour *rex fuit* (Unger, *Manetho*, p. 124).

tante et d'une taille surhumaine qui lui prescrivit d'envoyer les plus éprouvés de ses Amis dans le Pont pour y chercher sa statue; elle apporterait le bonheur à son royaume, et grande et glorieuse serait la demeure qui accueillerait cette image. Puis il vit le jeune homme remonter au ciel entouré de flammes. Ptolémée, frappé par ce miraculeux oracle *qui le laisse dans l'ignorance du site exact de la statue*, fait part de la vision nocturne aux prêtres égyptiens d'ordinaire habiles à pénétrer des mystères de ce genre. Ceux-ci ne connaissant guère le Pont et les pays étrangers, il interroge Timothée, Athénien de la famille des Eumolpides qu'il avait fait venir d'Eleusis pour présider aux cérémonies (du culte de Déméter) et lui demande quel est ce culte, quel est ce dieu. Timothée ayant recherché des gens qui eussent voyagé dans le Pont apprend d'un certain Sosibios qu'il y a dans cette contrée une ville du nom de Sinope et près de là un temple où Sosibios déclarait avoir vu un colosse pareil à celui qui était apparu au roi. Ce temple était consacré, suivant une antique tradition de la population voisine, à Jupiter Dis, et en effet auprès du dieu se dressait l'image d'une femme qu'on appelait généralement Proserpine. Ptolémée, prompt à s'alarmer, mais une fois rassuré, plus porté au plaisir que soucieux de la religion (tel est le caractère des rois¹) cessa peu à peu de songer à cet oracle et s'occupa d'autres soins quand un jour la même apparition plus terrible et plus pressante se représenta, le menaçant de la ruine lui et son royaume, s'il n'exécutait l'ordre donné. Alors il fait partir des envoyés, *Sôtélès et Dionysos*, avec des présents pour le roi Scydrothémis qui gouvernait alors Sinope. [Il recommande aux partants d'aller consulter Apollon Pythien².] *Sôtélès et Dionysos furent rejetés par un vent violent et arrivèrent contre leur gré au dessus du cap Malée ayant le Péloponnèse à leur droite. Ils erraient découragés quand un dauphin apparut à l'avant du navire et, semblant les appeler, les conduisit vers des régions tranquilles et sûres jusqu'à ce que le navire dirigé de la sorte arrivât à Kirrha. Quand ils eurent offert un sacrifice d'heureuse arrivée, Apollon, s'expliquant sans ambiguïté, leur dit de reprendre leur route, de rapporter la statue de Pluton et de mouler et de laisser en place celle de Koré³.*

1) Cette appréciation est sans doute personnelle à Tacite.

2) Je place entre crochets la phrase contredite par le *De Sollertia* et qui est suivant les plus fortes vraisemblances, entachée d'une erreur imputable à Tacite.

3) Je substitue ici les désignations précises et correctes de Plutarque aux périphrases de Tacite affectées de la confusion signalée plus haut.

Arrivés à Sinope, ils portent les présents, les prières, les instructions de leur roi à Scydrothémis. Celui-ci fut tirailé entre la crainte du dieu et les menaces du peuple hostile à la cession de la statue ; souvent aussi les présents et les promesses des envoyés le tentèrent. Trois années s'écoulèrent ainsi pendant lesquelles ne faiblirent ni le zèle ni les prières de Ptolémée. Il ajoutait à la qualité des ambassadeurs, au nombre des vaisseaux, au poids des présents. Puis, l'image menaçante du dieu apparaît à Scydrothémis, l'invitant à ne plus retarder l'exécution de ses ordres. Le roi hésitant encore, des fléaux divers, des maladies, des signes de plus en plus effrayants de la colère céleste vinrent l'assaillir. Scydrothémis convoque le peuple en assemblée, lui expose les ordres du dieu, les visions apparues à Ptolémée et à lui-même, les malheurs imminents. Mais le peuple reste sourd aux avis du roi ; jaloux de l'Égypte, il craint pour lui-même, se presse autour du temple. C'est de là qu'est venu le bruit que le dieu lui-même se transporta de son propre mouvement sur la flotte rangée près du rivage. (Var. : *Sôtélès et Dionysos dérobent la statue*). Chose merveilleuse, il suffit de trois jours au vaisseau pour atteindre, malgré l'énorme distance, le port d'Alexandrie.

Quand l'image eut été vue, Timothée l'exégète et Manéthon le Sében-nytain reconnaissent au cerbère et au dragon que c'est bien une statue de Pluton et persuadent à Ptolémée qu'elle ne peut représenter un dieu autre que Sarapis. A l'endroit d'où elle venait, elle portait un autre nom, mais arrivée à Alexandrie elle reçut celui du Pluton égyptien. On lui éleva dans le quartier de Rhakôtis un temple digne de la grandeur de la ville sur l'emplacement d'un petit sanctuaire consacré depuis les temps anciens à Sérapis et à Isis.

Cette histoire fourmille d'erreurs de fait et d'impossibilités qui interdisent de supposer qu'elle remonte à aucun écrivain du temps des premiers Ptolémées, qu'on le nomme Timothée avec Dieterich¹, Manéthon avec Krall² ou Hécatee de Téos avec Gruppe³.

1) Dieterich, cf. *supra*, p. 162, n. 2. E. Schmidt, qui fait également de Timothée l'inventeur de la légende (*l. c.*, p. 80), reconnaît comme intermédiaires entre l'exégète et Tacite les *Aegyptiorum antistites*, c'est-à-dire les prêtres alexandrins de Sarapis (p. 53 et suiv.), entre Timothée et Plutarque, Apion (p. 56).

2) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 4 ; suivi par Fabia, *Les Sources de Tacite*, p. 246 ; Groag, *Neue Jahrbüch. für Phil. und Pädag., Supplementb.* XXIII, p. 793.

3) Gruppe, cf. *supra* p. 162, n. 3.

Il n'y avait pas de roi à Sinope au début du troisième siècle¹.

Le nom même de Scydrothémis, inconnu dans l'onomas-tique grecque, paraît de pure invention ; il a sans doute été fabriqué par analogie sur les noms composés en -θέμις² et n'a rien de commun avec les mots iraniens dont Krall³ l'a rapproché.

Kirrha, le port de Delphes, n'existait pas à l'époque de Sôter⁴. Il avait été détruit après la seconde guerre sacrée qui prit fin en 338 et il n'y a de trace certaine de la renaissance de la ville qu'au second siècle avant J.-C.⁵.

Anachronistique aussi est le titre d'*amici*, que Tacite donne aux mandataires de Ptolémée. Sôtélès et Dionysos ne sont évidemment pas (quoique Tacite s'y soit peut-être trompé) des amis au sens ordinaire du mot⁶, mais de hauts fonctionnaires de l'ordre des φίλοι⁷, comme les ambassadeurs que dans une circonstance comparable le Philadelphe du Pseudo-Aristée envoie auprès du grand-prêtre des Juifs⁸.

1) Cela résulte avec évidence, suivant la remarque de Babelon et Th. Reinach (*Monnaies d'Asie-Mineure*, p. 178, n. 2) de ce que la numismatique nous apprend sur la constitution de Sinope à cette époque. Petersen combat l'objection par une argumentation superficielle (*Archiv*, XIII, p. 54) ; le dernier historien de Sinope, David M. Robinson (*Americ. Journ. Phil.*, 1906, p. 248), semble l'ignorer.

2) Cf. Fick-Bechtel, *Griech. Personennamen* (2^e éd.), p. 142.

3) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 28.

4) Observation de S. Reinach, *Cultes*, II, p. 340.

5) Il est naturellement absurde de supposer, comme le fait O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 159, que l'oracle a été rendu par un oracle local de Kirrha.

6) Krall, *l. c.*, p. 7.

7) Sur l'institution des φίλοι, v. en dernier lieu Willrich, *Klio*, IX, p. 417 et suiv.

8) *Epistula Aristae*, § 43 Wendland = Josèphe, *Ant.* XII, II, 6, § 55 (Wendland, p. xxvii a justement tiré argument de ce φίλοι contre la date trop haute autrefois assignée au soi-disant Aristée). Les envoyés de Philadelphe (respectivement l'un d'eux) sont qualifiés dans la *Lettre* §§ 40 et 43 de τιμώμενοι παρ' ἡμῖν et τῶν τιμημένων, et Josèphe associe ce prédicat au titre d'amis dans l'expression τιμιώτατοι τῶν φίλων (§§ 50 et 53) qu'il faut évidemment rapprocher des formules τῶν πρώτων καὶ προ[τ]ιμωμένων φίλων τοῦ βασιλέως (*OGIS*,

Or, la dignité aulique d'Ami du Roi paraît n'avoir été organisée que sous Ptolémée Épiphane, vers 190¹.

Le rôle prêté à Timothée l'exégète et à Manéthon le Sébénynytain est au plus haut point invraisemblable. Étrange Eumolpide qu'on nous dit être venu d'Athènes pour diriger le culte de Déméter² et qui exerce son activité à favoriser la fondation d'un sanctuaire rival. La réalité même du personnage est douteuse et il n'est pas assuré que Ptolémée Sôter ait introduit les Eleusinies à Alexandrie : du moins le scoliaste de Callimaque³, représentant d'une tradition qui semble digne de créance, abaisse-t-il jusqu'à Ptolémée II la date de l'institution (ou d'une célébration restée isolée ?) de la procession du kalathos.

Plus paradoxal encore le Manéthon qui, quoique aucun titre sacerdotal ne lui soit donné, représente dans la combinaison le clergé égyptien. Le personnage de ce prêtre indigène qui croit ou fait croire à Ptolémée que l'image de Pluton avec le cerbère et le dragon « ne représentait nul autre dieu que Sarapis » est le produit d'une imagination extravagante.

Inconcevables de la part d'un contemporain, les anachronismes et les fantaisies dont le récit est semé conviennent fort bien au « charlatan d'érudition », muni de « solutions ori-

n. 754 ; cf. Jalabert, *Comptes Rend. Ac. Inscr.*, 1907, p. 598) et [τῶν πρώτων] φίλων βασιλέως [καὶ μάλιστα πιστευομένων καὶ τιμωμένων] (Rott, *Kleinasiat. Denkm.*, n. 72) attestées pour de petites cours de Cilicie et de Cappadoce imitatrices de la titulature alexandrine. *Fidissimi amicorum* rappelle de très près la première partie du texte cité en dernier lieu. — Notons en passant que Josèphe n'a certainement pas inventé son τιμ. τῶν φίλ. qui doit dériver d'une recension de la lettre d'Aristée légèrement différente de celle qui nous est parvenue.

1) Strack, *Rhein. Museum*, 1900, pp. 168 et 169. Les conclusions de Strack (adoptées par Wendland, cf. ¹ *supra*) ont été combattues par Deissmann, qui n'essaie aucune démonstration (*Berl. Phil. Woch.*, 1902, c. 262) et par Bouché-Leclercq (*Hist. des Lagides*, III, pp. 109-110 et IV, p. 333) qui allègue des textes relativement tardifs et, il l'avoue lui-même, peu probants.

2) Rappelons que Schiff (Pauly-Wissowa, V. c. 2340) et Walter Otto (*Priester und Tempel*, II, p. 265, n. 1) vont jusqu'à nier complètement l'introduction du culte éleusinien à Alexandrie.

3) Schol. à l'Hymne à Déméter (vi), v. 1.

ginales pour tous les problèmes », à qui Bouché-Leclercq¹ en a attribué la paternité. Les *Aigyptiaka* d'Apion sont suivant toute apparence la mine qui a fourni la majeure partie sinon la totalité des matériaux mis en œuvre dans le *De Iside*²; Manéthon que Krall reconnaissait pour l'inspirateur de Plutarque³ ne peut être qu'une source indirecte et n'a influencé le *De Iside* que dans la mesure où il a servi à Apion⁴. C'est aussi à tort que les plus récents critiques qui se soient appliqués à l'analyse des sources de Tacite, Fabia et Groag⁵, ont cherché chez Manéthon l'origine de la digression des *Histoires* : l'*Hiéra Biblos* était un opusculé obscur, dont la réputation, sans Apion, n'eût jamais franchi les frontières de l'Égypte et on ne peut supposer de Tacite qu'il ait pratiqué et copié ou même seulement connu de seconde main un écrit dont l'auteur, ignoré même de Pline, n'est pas mentionné une seule fois dans toute la littérature latine. Ici encore nous sommes ramenés à Apion⁶.

1) Bouché-Leclercq, *Rev.*, l. c., p. 23-28, fait cependant la part trop belle à Apion en lui prêtant l'invention du quiproquo étymologique initial sur Sino-pion-Sinope.

2) Cf. Wellmann, *Hermes*, t. XXXI (1896), p. 232 et suiv. et Neustadt, *Woch. f. class. Phil.*, 1901, c. 1116-17.

3) Krall, *Tacitus und der Orient*, p. 3.

4) Cf. *infra*, p. 194.

5) Fabia, *Les sources de Tacite*, p. 246; Groag, *Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädag.*, Supplementb. XXIII, p. 793. Fabia et Groag qui s'inspirent tous deux de Krall sont divisés sur la question de savoir si Tacite a consulté exclusivement la source grecque ou s'il est tributaire de Pline; cette dernière hypothèse est celle de Fabia, qui croit que Tacite a mis bout à bout le récit sinopien fourni par Manéthon, et des renseignements (la dernière partie du § 84 à partir de *nec sum ignarus*) qui proviendraient de la continuation de l'Histoire d'Aufidius Bassus. Groag a montré le peu de vraisemblance de cette analyse, et sa thèse de l'unité d'origine de la digression des §§ 83-84 est corroborée par l'observation que nous avons faite plus haut de l'étroite parenté de la disposition chez Tacite et Clément d'Alexandrie.

6) Nous avons raisonné jusqu'à présent dans l'hypothèse communément admise suivant laquelle Tacite a consulté immédiatement la source grecque. Bien qu'elle se fonde sur la déclaration de Tacite lui-même (*origo dei nondum nostris auctoribus celebrata*), elle est loin d'être démontrée. La digression sur Sarapis, qui provient d'Apion, est suivie à un feuillet d'intervalle, dans les

Le texte examiné en lui-même manifeste au plus haut degré les traits caractéristiques de la manière d'Apion. Les procédés du rhéteur alexandrin nous apparaissent avec clarté dans l'histoire des origines du peuple juif que nous lisons chez Tacite presque à la suite de celle qui nous occupe¹. Apion fait précéder sa propre version de l'Exode d'une copieuse énumération des théories antérieures, attestant une lecture extraordinairement étendue²; sur les points douteux, il présente à l'appréciation du lecteur un choix varié d'explications³; l'histoire qu'il préconise (et qu'il assure mensongèrement être garantie par l'accord de la majorité des auteurs⁴, tout en se référant à l'occasion⁵ à l'autorité d'excellents informateurs oraux, les « vieillards égypt-

Histoires, de la digression sur l'histoire et la religion judaïques qui dérive également du rhéteur (cf. outre les notes suivantes, Gutschmid, *Kleine Schriften*, t. IV, p. 367, et Büdinger, *Universalhistorie im Alterthum*, p. 200) par l'intermédiaire de l'ouvrage historique de Pline (Groag, *l. c.*, p. 783 est d'accord sur ce point avec Fabia). Étant invraisemblable que les deux morceaux d'Apion presque contigus dans la narration de Tacite y aient pénétré par des voies différentes, on est conduit à penser que la digression sur Sarapis a passé par Pline comme le document jumeau. Reste à expliquer le *nondum celebrata*. Les critiques qui se sont appuyés sur le passage précité lui donnent évidemment le sens exprimé dans les traductions (Burnouf : L'origine du Dieu n'a pas encore été racontée par nos auteurs; Dureau de la Malle-S. Reinach : jusqu'ici nos auteurs n'ont rien écrit touchant l'origine de ce dieu) qui prêtent à Tacite la négation catégorique de tout récit latin antérieur. Mais *celebrare* n'a pas une signification aussi stricte; le mot implique une nuance marquée d'accumulation ou de réitération (sur l'usage chez Tacite, cf. Gerber-Greef, *Lexicon Taciteum*, p. 161 b). La phrase est donc à rendre à peu près ainsi : le sujet n'a guère été traité jusqu'à présent par les écrivains de notre langue. Pline, bien mieux placé que Tacite pour savoir ce qui s'était publié à Rome sur Sarapis, a dû justifier sa digression par la nouveauté d'une matière qu'aucun auteur latin n'avait encore déflorée. Tacite a adapté la formule à sa propre situation. *Nondum celebrata* ménage les droits de priorité de l'unique devancier, tout en faisant paraître dans un jour avantageux l'intérêt du morceau.

1) Tacite, *Histoires*, V, 2-5, qu'il faut rapprocher de Josèphe, *Contre Apion*, II, n.

2) *Ib.*, V, 2.

3) *Ib.*, V, 4 *in fine* (sur l'origine du sabbat).

4) *Ib.*, V, 3 : *plurimi auctores consentiunt*.

5) Josèphe, *l. c.*, § 10.

tiens »), il la fabrique de toutes pièces¹ en contaminant les récits de Timagène et de Lysimaque, saupoudrés d'un mélange d'informations de toute provenance. Nous rencontrons dans la dissertation sur Sarapis le même étalage d'une vaste érudition², le même appel au témoignage compétent des *Aegyptiorum antistites*, peut-être la même recherche des variantes³; c'est suivant la même recette qu'est cuisiné le morceau de résistance, macédoine dont le conte sinopique fait le fond, et dont la légende d'Alexandre et la fable romaine⁴ de la translation de la *Magna Mater* sont les principaux ingrédients.

Le conte sinopique (S) a inspiré la théorie d'ensemble et dessine la ligne à laquelle se sont pliés les éléments adventices. Mais toute l'affabulation vient d'ailleurs. Le scénario général est calqué sur l'épisode du Pseudo-Callisthène (A), qui a fourni : le premier songe, révélant au roi un Dieu anonyme et mystérieux dont il faut découvrir la résidence et démasquer la personnalité; la solution progressive de l'énigme, dont la première étape est la détermination du site de l'antique sanctuaire qu'orne le groupe d'un couple divin, révéralé de la population voisine sous des noms helléniques; le second songe; enfin la révélation du nom de Sarapis, aussitôt suivie de l'érection du merveilleux temple de Rhakôtis. Les concordances entre Apion et le Pseudo-Callisthène se poursuivent jusqu'à l'extrême détail. Les circonstances où Ptolémée entre en scène (*cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet*) reflètent la situation sous Alexandre⁵; les promesses de félicité du Dieu inconnu

1) Nous reviendrons sur cette question dans un ouvrage en préparation sur les versions hellénistiques de l'Exode.

2) V. Tacite, IV, 84 *in fine* et surtout Plutarque, xxvii *in fine*, xxviii *in fine*, xxiix.

3) V. *supra*, pp. 180 et 181, n. 3.

4) Notons que l'utilisation d'une source latine créerait s'il en était besoin une nouvelle présomption en faveur de la paternité d'Apion.

5) Arrien, III, 1, 5 : αὐτὸς τὰ σημεῖα τῇ πόλει ἔθηκεν, ἵνα τε ἀγορὰν ἐν αὐτῇ δεῖμασθαι ἔδει, καὶ ἱερὰ ὅσα καὶ θεῶν ὄντινων ... καὶ τὸ τεῖχος ἢ περιβεβληθῇ. Pseudo-Callisthène raconte en détail, dans le texte qui s'intercale entre les passages donnés plus haut, I, 31-32, le tracé des murs et la fondation des sanctuaires de Protée et d'Agathos Daimôn.

à la ville qui l'accueillera (*laetum id Regno magnamque et inclitam sedem fore quae excepisset*) résumant celles que le Sarapis encore anonyme du *Roman* annonce en trimètres iambiques ; le groupe des deux divinités est composé, dans le modèle comme dans la copie, d'une figure virile assise et d'une image de déesse debout ; il n'est pas jusqu'à la situation du sanctuaire de Jupiter Dis par rapport à la ville (*urbem illic... nec procul templum*) qui ne soit une projection de la réalité alexandrine dans la topographie pontique, Rhakôtis étant en effet hors des murs, à quelque distance de l'enceinte urbaine.

Pour la série des événements qui vont du départ des envoyés à l'entrée du Dieu de Sinope à Alexandrie, A ne pouvait plus servir. Ici intervient la légende du transfert de la Magna Mater¹. Apion a suivi pas à pas le modèle que lui a fourni une source indéterminable, dont semblent s'être inspirés Tite-Live et Ovide. La parenté est surtout sensible avec la narration des *Fastes*², qu'il faut compléter sur un seul point, au début, par celle des *Annales*³.

a) Les amis quittent Alexandrie à destination de Sinope en passant par Delphes.

Tite-Live : *Legati Asiam petentes protinus Delphos eum escendissent, oraculum adierunt consulentes.*

Le détail complémentaire du dauphin qui guide les navigateurs désemparés est pris à une des formes du mythe d'Apollon Delphien.

b) Scydrothémis refuse d'abord de remettre la statue.

Ovide : *Phrygiae tunc sceptrum tenebat*

Attalus : Ausoniis rem negat ille viris.

La royauté imaginaire de Sinope nous est maintenant

1) Les principaux textes relatifs à cette translation sont réunis dans Dobschütz, *Christusbilder*, pp. 24 sqq. Cf. Kuiper, *Mnemosyne*, 1902, pp. 277 et suiv., et E. Schmidt, *l. c.*, pp. 1-30.

2) Ovide, *Fastes*, IV, 247-349.

3) Tite-Live, XXIX, x, 4.

expliquée : le roi Scydrothémis est calqué sur le roi Attale.

c) Pluton manifeste sa volonté par des prodiges effrayants, Ovide : *longo tremuit cum murmure tellus*, et par un ordre exprès donné à Scydrothémis.

Ovide : *Sic est adytis diva locuta suis* :

*Ipsa peti volui, ne sit mora, mitte volentem,
Dignus Roma locus, quo deus omnis eat.*

d) Embarquement spontané ou vol de la statue.

Ovide n'offre pas ici d'équivalent, son Attale se résignant à remettre aux Romains ce qu'ils demandent. Apion a sans doute pris l'idée du prodige à la légende du transfert d'Esculape à Rome, étroitement apparentée à celle de la Grande Mère : le serpent divin d'Épidaure se rend spontanément à bord du vaisseau de Q. Ogulnius. La merveille est sans doute plus grande quand il s'agit d'une statue, mais Alexandrie est la terre classique des images machinées, mobiles et parlantes¹. — La variante du vol est inspirée des histoires fameuses du rapt du Palladion ou de l'Artémis taurique.

e) Trajet miraculeux.

Chez Ovide le miracle se produit à l'arrivée. Le navire s'arrête sur le Tibre près de Rome et il faut la main pure de Quinta Claudia pour l'amener au port. Apion a dû renoncer à cet épisode, Alexandrie n'étant pas un port fluvial. Le voyage de trois jours, qui conduit de Sinope à Alexandrie la flotte de Ptolémée, rappelle la navigation du vaisseau crétois qui, de l'instant où Apollon y est monté sous la forme du dauphin, s'élance avec la rapidité de la flèche vers Krissa. Les trois journées font pendant aux trois années pendant lesquelles s'est prolongé le séjour des ambassadeurs aux bords du Pont-Euxin. Le chiffre trois joue également un rôle notable dans la légende précitée d'Esculape (la peste à laquelle mettra fin l'arrivée

1) Cf. les textes réunis par Besnier, *L'île Tibérine de l'antiquité*, p. 154 et suiv., et E. Schmidt, *l. c.*, pp. 31-47.

2) Cf. Maspero, *Annuaire de l'École des Hautes-Études*, 1895, p. 12 et suiv. et *Journal des Savants*, 1899, pp. 79 sqq.

d'Esculape dure trois ans ; le serpent monte sur le vaisseau romain au bout de trois jours ; il reste trois jours à Antium¹).

Il est remarquable que des séries aussi complètes et aussi significatives de concordances aient pu échapper aux yeux de tant de chercheurs ou à la clairvoyance de tant d'interprètes². Cette méconnaissance de la relation de dépendance de roman sinopique par rapport au récit du Pseudo-Callisthène et la légende de la Grande Mère tient sans doute d'une part à l'inégal prestige des sources, à l'autorité bien usurpée des noms de Tacite et de Plutarque, à l'injuste dédain sous lequel demeure accablé le roman d'Alexandre, informe compilation, document sans prix ; d'autre part, au préjugé qui répugne à admettre que des œuvres grecques puissent être, en matière hellénique, tributaires de modèles romains. Mais elle s'explique aussi par la hardiesse inventive et l'adresse avec lesquelles Apion a su masquer la fidélité de ses calques. Non seulement l'enchevêtrement habile des trois motifs principaux crée une perspective nouvelle où chacun perd un peu de sa physionomie propre, mais un flot ininterrompu de petits changements, de transpositions et d'additions contribue à voiler l'intime ressemblance de la copie et de ses trois modèles.

Nous avons déjà signalé chemin faisant celles de ces modifications qui affectent l'épisode du voyage. Les autres ne sont pas moins instructives de la manière d'Apion.

Le Pseudo-Callisthène faisait paraître dans le premier songe Ammon, dans le second seulement Sarapis. Apion attribue les deux apparitions au même Dieu³. La scène du

1) Valère-Maxime, I, viii, 2.

2) Reitzenstein semble être le seul critique qui ait aperçu que la légende pseudo-callisthénienne est une des composantes du récit de Tacite (*Nachricht. Gesellsch. Wiss. Gött., Ph.-H. Kl.*, 1904, p. 319, n. 5) ; nous n'entrons pas dans le détail du système très contestable dont fait partie cette pénétrante observation. E. Schmidt reconnaît la parenté de la légende de Sarapis avec celle de la Magna Mater et d'Asklépios, mais se demande (*l. c.*, p. 115) si ce n'est pas elle qui a servi de modèle aux autres.

3) Petersen (*Arch. f. Religionsw.*, X, p. 50) veut faire dire au texte de Tacite que le dieu de la première apparition (*decore eximio... juvenis*) était

second songe est vidée de son contenu primitif, l'annonce de la prospérité future d'Alexandrie étant transportée à la première apparition, et la révélation du nom de Sarapis étant réservée à Manéthon et Timothée. Quant à la scène de la vision initiale, elle est traitée suivant la règle classique du genre. Tous les éléments en sont empruntés au lieu commun du rêve mantique envoyé par Esculape ou ses pareils ; cf. les parallèles rassemblés par Deubner¹ sous les rubriques : *Audiuntur voces, Fulget mystica lux, Notatur (deorum) magnitudo atque pulchritudo, Pulchritudo cum juventute conjuncta*. On remarquera ce dernier trait : en reproduisant étourdiment, alors qu'elle jure avec l'âge mûr de Sarapis comme d'Hadès, la formule de l'apparition du dieu sous forme de *juvenis*, Apion trahit le caractère hétéroclite de sa mixture.

Tacite et Plutarque, nous l'avons montré, sont d'accord pour installer au temple de Sinope un couple Pluton-Koré. A parlait d'un couple Zeus-Héra, S d'un Pluton isolé. Apion a pris au premier l'idée du groupe de deux divinités, au second le nom de Pluton dont celui de Koré est le corollaire. S ne comportant pas, après l'arrivée de l'image de Sinope, la commande d'une seconde statue de Sarapis à un artiste grec, cette donnée, propre à A, fait naturellement défaut chez Apion.

L'Héra de A fait assez petite figure à côté du formidable Zeus « dont nul mortel n'eût su décrire la nature ». Elle n'est mentionnée que dans la description de la chapelle de Rhakôtis, et disparaît complètement dans la suite ; le dieu mystérieux révèle son propre nom sans se préoccuper de faire connaître celui de sa pâle compagne, Alexandre élève un monument nouveau à Zeus-Sarapis sans songer à la parèdre. Cet effacement relatif de la déesse conjointe devait s'ac-

Dionysos, celui de la seconde (*terribilior jam et instantior*) Pluton, Dionysos et Hadès étant d'ailleurs identiques entre eux et à Sarapis d'après *De Iside*, xxviii *in fine*. Cette hypothèse arbitraire se heurte à l'expression même dont Tacite se sert pour annoncer le retour de la vision, *eadem species*.

1) Deubner, *De Incubatione*, pp. 18-20.

centuer encore dans un récit qui combine le scénario de A avec celui de S, dont la déesse est totalement absente. Ainsi s'explique le remarquable détail conservé par le *De Sollertia*, résultat d'un compromis entre A et S : les Amis devront prendre et ramener la statue de Pluton, mouler et laisser en place celle de Koré. Ne voulant pas introduire de plein pied dans le cadre de S une Koré sinopéenne, ne se résignant pas à sacrifier complètement la déesse associée par A au dieu, Apion résout le problème avec élégance : la statue de Sarapis, palladium d'Alexandrie, est le monument même que Sinope vénérât ; l'autre n'est qu'une simple copie qui ne participe pas au caractère singulier, aux vertus extraordinaires de l'image principale. L'idée du moulage ne répond donc, quoi qu'en aient cru d'ingénieux archéologues¹, à aucune réalité matérielle ; elle a sans doute été suggérée à Apion par le souvenir des copies ou empreintes que les Romains ont fait prendre, d'après une tradition représentée par Strabon, des images cultuelles ou des fétiches d'Épidaure et de Pessinonte².

1) Petersen, *Archiv*, XIII, pp. 55-56 et 74, accepte avec une confiance touchante l'anecdote du *De Sollertia* qui démontre à ses yeux « wie sachlich und nüchtern trotz aller aufgegebenen Phantastik die ganze Erzählung ist » ; il avoue pourtant (p. 56) que l'histoire a bien des côtés énigmatiques. Petersen tire notamment argument, en faveur de la réalité du transport des deux divinités vers Alexandrie, de différentes monnaies (*Catal. Coins Brit. Mus. Alexandria*, n° 886 (Hadrien) et 1207 (Antonin) qui montrent, sur un bateau, Sarapis entre une déesse à la torche (Déméter ou Perséphone) et Tyché ou Isis Pharia portant la voile. L'attribut de cette dernière figure fixerait le sens de la scène, représentation de l'heureuse navigation du couple divin de Sinope (pourquoi pas de Séleucie ?) vers l'Égypte. Quand même cette interprétation serait plus certaine qu'elle n'est, les monuments ne prouveraient rien, sinon que la légende accueillie par Clément d'Alexandrie, Tacite et Plutarque a impressionné l'imagination des graveurs de monnaies de l'époque antonine. (Cf. H. Ph. Weitz, dans Roscher, *l. c.*, c. 376). — S. Reinach (*Cultes*, II, pp. 347 et 353-4) combine Plutarque avec Isidore et veut que ce soit à Séleucie et sous Ptolémée (III) qu'ait été pris un moulage d'une Koré de Bryaxis qui serait l'ancêtre de toutes les Isis gréco-égyptiennes. — Plus prudent, Amelung pense (*Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 182) qu'il y avait une statue de plâtre au Sérapéum.

2) Strabon, XII, v, 3.

Nous arrivons aux noms de personnes dont Apion, fidèle à ses habitudes de précision charlatanesque, a abondamment garni son roman.

Ptolémée Sôter est chronologiquement intermédiaire entre l'Alexandre d'A et le Philadelphe de S. Il était impossible de choisir autrement si l'on voulait d'une part, avec S, assurer à un Lagide l'honneur de l'introduction du Sarapis et de l'autre, avec A, faire coïncider le plus étroitement possible l'événement avec la fondation de la ville.

Les figures de Sosibios, Sôtélès et Dionysios sont probablement d'invention pure comme c'est sans doute le cas, nous l'avons vu, pour Scydrothémis. Il se peut pourtant que tel ou tel de ces noms vise un contemporain authentique des premiers Lagides. Sosibios, par exemple, pourrait être le Sosibios de Tarente du Pseudo-Aristée ou Sosibios le Chronographe, savant homme qui vécut à la cour de Ptolémée II¹. Dionysios représenterait le *Dionysius Ptolemaeo missus*² désigné par son expédition diplomatique dans l'Inde pour les grandes navigations et les missions délicates auprès des princes lointains.

Il serait plus intéressant de savoir exactement ce qui a donné lieu à l'emploi des noms de Manéthon et de Timothée. Les médiocres informations que nous pouvons réunir sur ces prétendus fondateurs de la religion sérapiaste ne sont pas de nature à satisfaire pleinement la curiosité.

En ce qui concerne Manéthon, le témoignage d'Apion doit être rapproché de celui que fournit l'existence dans le Sérapéum de Carthage, d'un buste du théologien sébenny-tain³. La présence de cette effigie en pareil lieu indique que les sérapiastes africains de l'époque impériale accordaient à Manéthon des droits particuliers à leur vénération, ce qui

1) Cette dernière identification a été proposée par C. Müller, *PHG*, II, p. 625.

2) Plin., VI, 78.

3) *CIL.*, VIII, 100. De ce buste il ne subsiste que le socle, aujourd'hui au musée d'Alger, avec l'inscription Μανεθων.

s'explique sans peine s'il passait pour avoir joué un rôle important dans l'histoire de leur culte. L'autorité d'Apion n'eût pas suffi, suivant toute apparence, pour accréditer auprès des fidèles de Sarapis cette tradition qui doit dériver d'une source moins trouble et sans doute plus haute en date que les *Aigyptiaka* du fameux grammairien. Il faut sans doute reconnaître cette source dans le grand ouvrage théologique vraisemblablement intitulé *Hiéra Biblos*¹ qui portait le nom de Manéthon. Apion a connu et utilisé ce livre qui, par son intermédiaire, a fourni une large matière au *De Iside*² et c'est probablement là qu'il a ramassé la notion d'une intervention de Manéthon dans l'établissement ou la propagation du culte de Sarapis. Il n'est sans doute pas trop hardi de supposer que c'est dans l'*Hiéra Biblos* qu'Apion a lu les informations, d'assez bonne source égyptienne, qui terminent la digression sur Sarapis³ et que c'est peut-être de là que vient la théorie de l'identité du dieu égyptien avec Pluton.

Dans le singulier groupement des exégètes d'Eleusis et de Sébennylos, Timothée semble jouer un rôle plus important encore que Manéthon. Nous avons vu que la figure de l'Eumolpide venu d'Athènes pour célébrer les rites de Déméter n'a vraisemblablement rien d'historique⁴. Le nom doit avoir été attaché comme celui de Manéthon à une production relevant de la littérature religieuse. Nous le reconnaissons⁵ dans celui de l'écrivain qui a fourni à Arnobe et Pausanias la

1) Cf. Gruppe, *Griech. Culte und Mythen*, p. 428.

2) Plutarque mentionne à quatre reprises (ch. ix, x, ix, lxii, lxxiii) le nom et la doctrine de Manéthon; de plus, l'existence d'emprunts inavoués résulte clairement, comme l'a vu C. Müller (*FHG* II, pp. 614 et 616) de la comparaison des ch. viii et lxxx avec Élien x, 16 et Suidas s. v. Μάνεθω.

3) *De Iside*, xxix depuis οἱ δὲ πλείστοι τῶν ἱερῶν.

4) Cf. *supra*, p. 185.

5) L'identité du Timothée de Tacite et Plutarque avec l'écrivain homonyme a été proposée par C. Müller, *FHG.*, t. II, p. 614 (qui attribue d'ailleurs à tort au théologien le fragment de Macrobie I, 17 qui revient à Timothée de Milet); Kalkmann, *Pausanias der Perieget*, p. 247.

matière d'un curieux récit du mythe d'Agdistis et d'Attis¹. L'époque du *non ignobilis theologorum unus* qui invoque la connaissance de la vieille littérature phrygienne et des mystères de Pessinonte ne saurait être fixée avec précision. Il est douteux qu'il faille le faire remonter à la fin du iv^e siècle. Il n'y avait sans doute pas à cette date de *Phrygioi logoi* et Pessinonte était encore hors de l'horizon du monde grec : la ville sainte du Sangarios n'entre dans l'histoire qu'au second siècle et la plus ancienne allusion à l'Attis de Pessinonte se trouve dans une épigramme de Dioscoride². Le lointain sanctuaire de Pessinonte n'a eu avant l'époque des Attalides qu'une importance locale. Il n'est même pas établi, comme on pouvait le croire d'après une référence d'Alexandre Polyhistor³, que Timothée soit antérieur à ce polygraphe et au milieu du premier siècle ; car Wilamowitz⁴ a restitué le texte visé par Alexandre au géographe Timosthénès.

Timothée, le *theologus*, pourrait fort bien avoir été un faussaire de basse époque impudemment paré de la qualité d'exégète éleusinien. Nous nous abstenons de toute hypothèse sur les raisons particulières qui ont pu faire mettre cette suspecte figure en connexion avec Manéthon et avec Sarapis⁵, nous bornant à rappeler que parmi les textes rassemblés dans la dissertation de Plutarque-Apion, figure un extrait⁶ de soi-disant *Phrygia grammata* qui pourrait fort bien représenter l'ouvrage dont sort le texte précité sur Attis. ISIDORE LÉVY.

1) Pausanias, VII, 17 ; Arnobe, V, 5 = Hepding, *Attis*, p. 37 et suiv.

2) *Anth. Pal.* VI, 220 Stadtmüller = Hepding, p. 7.

3) *FHG*, III, p. 202, 5.

4) Wilamowitz, *Antigonos v. Karystos*, p. 76.

5) Nous n'insisterons pas sur la fragilité des combinaisons hardies auxquelles Franz Cumont (*Les Religions Orientales dans le Paganisme romain*) a mêlé le nom de Timothée : « Lorsque les Ptolémées réglèrent le rituel grec de leur nouvelle religion, celle-ci prit la forme des mystères répandus dans le monde hellénique et fut rapprochée en particulier de ceux d'Eleusis. Ici se fait sentir l'intervention de l'Eumolpide Timothée » (p. 120). « L'Eumolpide Timothée qui fut l'un des fondateurs du culte alexandrin de Sérapis s'instruisit aussi des antiques mythes phrygiens » (p. 63). Ces hypothèses se retrouvent en partie chez Bissing, *Deutsche Literaturz.*, 1910, c. 1710 et E. Schmidt, *l. c.*, p. 80.

6) *De Iside*, xxix.

ITANOS ET L' « INVENTIO SCUTI »

ÉTUDE SUR L'HOPLOLATRIE PRIMITIVE EN GRÈCE¹

III

Dans l'évolution du *palladium*, telle que l'on vient de la retracer, un point reste particulièrement obscur : tous les monuments crétois le montrent revêtu, non de l'*aigis*-bouclier, mais du pavois bilobé auquel on a montré que convenait le nom d'*itéa*.

Quand et comment l'*itéa* s'est-elle substituée à l'*aigis*?

Comme on l'a indiqué au début de ce mémoire, il ne faut jamais perdre de vue, en parlant de la Crète primitive, que sa position la met au moins autant sous l'influence de l'Afrique que sous celle du Péloponnèse. Aussi suffit-il de rappeler que c'est à Cyrène qu'a été localisée la légende des Gorgones. Que l'*aigis* ait pu y apparaître avec le *gorgoneion*², on pourrait déjà l'induire de ce que *gorgoneion* paraît n'être qu'une sorte de sobriquet onomatopéique désignant la tête monstrueuse qui pend au milieu de l'*aigis*, symbole de l'orage dont la vue devait suffire à pétrifier, comme celle du

1) Voir *Revue*, t. LX, p. 161 et p. 309.

2) Je ne connais qu'un monument crétois où l'on puisse peut-être reconnaître une égide : une empreinte de Zakro où s'avancent deux prêtresses portant, l'une, la bipenne, l'autre une sorte de rectangle allongé pourvu inférieurement de franges qui pourrait être une *aigis* (reproduite dans l'*Anthropologie*, 1902, p. 296).

3) Ridgeway a même soutenu l'identité du *gorgoneion* et de l'*aigis*. Toutes deux seraient des têtes de chèvre, *Journ. Hell. Stud.*, XX, p. XLIV. Je signale à ce propos une statue mutilée de guerrier ionien qui peut remonter au VII^e s. Le *gorgoneion*, au lieu de n'y occuper, comme plus tard, que le centre du bouclier, constitue à lui seul toute la rondache, la chevelure serpentiforme formant le pourtour comme dans l'*aigis* (cf. Furtwaengler, *Beschreibung der Glyptothek*, p. 45).

palladion avait pétrifié Aglauros sur l'Acropole d'Athènes et Iodama à Itôn de Béotie. Mais la Libye nous offre une légende semblable, issue de croyances et de rites analogues.

Née au bord du lac Triton, Athéna y aurait eu pour compagne la fille de Triton, Pallas. L'une contre l'autre, dit la légende¹, elles s'exerçaient au maniement des armes. Un jour où Pallas était sur le point de blesser Athéna, Zeus protégea celle-ci de son égide. Pallas, étonnée par la vue de l'égide, oubliait de parer la riposte d'Athéna et succombait. Affligée, Athéna élevait un *xoanon* fait à l'image de sa compagne autour duquel elle attachait l'*aigis* fatale. Ce serait là le *palladion* qu'Électre aurait apporté à Troie ou à Samothrace.

En laissant de côté les développements postérieurs, on retrouve dans cette légende les mêmes éléments culturels que l'on a déjà relevés, pareillement déformés en légendes, aux *Itônia* de Thessalie et de Béotie : les luttes à main armée entre les deux déesses sœurs et la perte de l'une foudroyée à la vue de l'*aigis*. Supposera-t-on une influence libyenne dans la Grèce du Nord ou admettra-t-on que toute la légende ait été importée à Cyrène par les colons éoliens dont les frères auraient introduit en Béotie et en Crète d'autres lacs Triton? Ou plutôt l'analogie que l'on vient de constater n'est-elle pas due à l'action d'un même phénomène d'histoire religieuse? Comme les Achéens, adorateurs d'Itônia, arrivant en Béotie y ont trouvé vénérée en Iodama une déesse semblable à la leur, représentée par une pierre sacrée et adorée par des danses guerrières; de même, ils ont trouvé en Libye, dans le pays des Machlyens et des Auséens, le culte tout semblable qu'Hérodote décrit comme un culte indigène. Une fois l'an, au bord du lac Triton, on promenait l'image de la déesse tandis que les jeunes filles de la tribu, divisées en deux partis, se battaient autour d'elle à coups de pierres et de bâton, jusqu'à ce que mort s'en suive².

1) Apollodore, X, 144-5; Tzetzes *ad Lyc.*, 355.

2) Hérodote, IV, 180: ἐορτὴ δὲ ἐνιαυσίῃ Ἀθηναίης αἱ παρθέναι αὐτῶν δίχα διαστᾶσαι μάχονται πρὸς ἀλλήλας λίθοισι τε καὶ ξύλοισι, τῇ αὐθυγενεῖ θεῷ λέγουσαι τὰ

Pour rendre facile l'assimilation du culte indigène il a suffi, à Cyrène ainsi qu'en Béotie, de représenter la déesse autochtone comme une sœur de la déesse grecque, sœur que celle-ci aurait tuée par mégarde et en l'honneur de laquelle elle aurait institué ce même culte que célébraient les indigènes et auquel les Grecs pouvaient ainsi s'associer. De part et d'autre, le nom de Pallas a été donné à la vaincue pour la même raison qui, dans la légende athénienne, fait prendre ce nom à Athéna après avoir vaincu le héros autochtone Pallas. C'est Athéna, en effet, qui a absorbé partout le culte des *palladia* et qui leur a pris l'*aigis* qui foudroie la Tritô libyenne comme l'Iodama béotienne ou le Pallas attique. Mais, dire que les *palladia* ont porté en Grèce l'*aigis* autrement que comme vêtement défensif, comme *gorgoneion*, posé sur la poitrine, dire qu'ils l'ont porté comme bouclier, c'est faire une hypothèse qu'aucun monument n'est venu confirmer jusqu'ici. L'origine de l'*aigis*-bouclier reste donc à établir. Or, » c'est aux Libyens que les Grecs ont emprunté la forme (ἑσθητα) et les égides des images d'Athéna », affirme Hérodote, dans un passage qui paraît attester non seulement que les Libyennes portaient encore de son temps comme vêtement l'égide des *palladia*,

πάτρια ἀποτελέειν, τὴν Ἀθηναίην καλέομεν. Τὰς δὲ ἀποθησκούσας τῶν παρθένων ἐκ τῶν τρωμάτων ψευδοπαρθένους καλέουσι. Cette dernière phrase signifie-t-elle seulement que la jeune fille dont le courage insuffisant aurait entraîné la mort était considérée comme une demi-femme, une *semi-mulier*, ce qui, dans une tribu d'Amazones, correspondrait au *semi-vir*? Je ne le pense pas : il faut prendre à la lettre les deux éléments du mot ψευδοπαρθένοι. Il implique que, seules, les vierges qui sortaient victorieuses de cette sorte d'ordalie étaient considérées, proclamées sans doute, « vierges complètes ». Il s'agirait donc d'une de ces épreuves de puberté, si nombreuses pour les jeunes hommes — je me borne à rappeler en Grèce les flagellations d'Arthémis Orthia — mais qui n'ont pu exister pour les jeunes filles qu'en des tribus où la femme prenait part — une part exclusive peut-être — aux travaux de la guerre. Seules, de pareilles tribus ont pu voir une déesse dans la divinité qui manie les armes célestes. Or, les anciens plaçaient précisément les Amazones autour du lac Tritôn (Diod., III, 53 ; Silius, II, 65). Je rappelle aussi que, d'après Makrizi (traduit par Burckhardt, *Travels*, p. 503), chez les Bégas-Blemmyes le soin de fabriquer les lances est confié à des femmes qui doivent rester vierges. Si elles ont des enfants mâles, elles sont mises à mort.

mais que le nom même de l'égide était d'origine libyenne. « Non seulement, continue-t-il, le vêtement des Libyennes est en peau, mais ce vêtement comporte les franges déchiquetées (θύσανοι) des égides, non pas formées de serpents, mais découpées dans la toison même : pour le reste, l'identité est complète. Bien plus, le nom lui-même accuse la provenance libyenne de la robe (στολή) des *palladia*. Ce sont, en effet, des peaux de chèvres nues et frangées que les Libyennes portent autour du corps, bien enduites d'*éreuthédanos* (une sorte de lierre rouge). Et, c'est à cause de ces peaux de chèvre que les Grecs ont traduit (ou transcrit le nom indigène) ¹ par : égide (αἰγίδας μετωνόμασαν). Et il me semble aussi que c'est là que s'est développé le rite du hurlement (ὀλολυγή) aux cérémonies religieuses ; car les Libyennes s'en servent abondamment et s'en servent à merveille ² ». On s'attendrait à voir revêtue de l'égide l'image de la déesse en l'honneur de laquelle les Libyennes se livraient à leurs combats sanglants sur les bords du Tritônis et l'on a généralement argué de ce qu'elle portait l'armement de l'hoplite grec pour refuser crédit au récit d'Hérodote. Mais cette contradiction apparente s'efface dès qu'on lit en entier le passage qui suit la description des luttes sacrées : « Avant de quitter le théâtre du combat, voici ce que font les jeunes filles libyennes : après avoir choisi celle qui, dans les deux camps, s'est le mieux distinguée, elles la parent du casque corinthien et de tout l'armement hellénique (κυνεή τε Κορινθίη καὶ πανοπλίη Ἑλληνικῇ) et, l'ayant fait monter sur un char — il s'agit apparemment d'un de ces quadriges dont les Grecs apprirent l'usage des Libyens — elles lui font faire en procession le tour du lac. Comment ils ornaient leurs jeunes filles avant l'établissement des Hellènes, je ne saurais le dire, mais j'ai lieu de croire qu'on se servait des armes égyptiennes. Car j'affirme que c'est

1) Hérodote veut prouver que τὸ οὐνομα κατηγορεῖ ὅτι ἐκ Λιβύης ἡ στολή τῶν Παλλαδίων.

2) Hérodote, IV, 189.

d'Égypte que sont venus en Grèce le bouclier et le casque¹. » Hérodote avait donc lieu de croire que les Libyens se servaient naguère pour ces cérémonies sacrées d'armes différentes de celles de l'hoplite grec. Ces armes seraient semblables à celles des Égyptiens et ce serait d'Égypte que la Grèce tiendrait le bouclier et le casque. Le bouclier et le casque que vise Hérodote semblent considérés par lui comme différents de ceux de l'hoplite de son temps. Quel est ce bouclier grec analogue au bouclier égyptien et au bouclier libyen? Que faut-il penser des affirmations d'Hérodote? Ne font-elles pas allusion à des traditions sur l'*inventio scuti* différentes de celles auxquelles est lié le nom d'Itanos?

*
* *

Sur le bouclier des Libyens, nous ne sommes guère mieux renseignés que ne l'était Hérodote. Pour différentes raisons, dont la principale est que les Libyens du tombeau de Sêti I^{er} portent, tatoué sur la cuisse, l'emblème de Neith, on suppose que la déesse de Saïs est d'origine libyenne. Cet emblème se compose de deux flèches croisées sur un bouclier, rectangle allongé en treillis qu'on retrouve parmi les tatouages de l'Égypte prédynastique. Or, le culte de Neith dans le Delta remonte aux débuts de l'histoire pharaonique. La princesse saïte Neith-hetep paraît avoir apporté au roi horien Narmer la Basse-Égypte si bien que leur fils, Aha-Mena (Ménès), premier souverain des deux Égyptes, est inscrit en tête des listes dynastiques². Son troisième successeur, Den, a pour

1) Hérod., IV, 180 : ἀπὸ γὰρ Αἰγύπτου καὶ τὴν ἀσπίδα καὶ τὸ κράνος φημὶ ἀπῆλθαι εἰς τοὺς Ἕλληνας. S'il faut conserver φήμι, Hérodote n'a pu employer une tournure aussi forte que parce qu'il contredisait l'opinion reçue, sans doute celle qui plaçait en Argolide ou en Carie l'invention du bouclier grec. Mais peut-être faut-il corriger φήσιν. Ce serait alors une allusion aux dires ou d'Hellānikos ou des prêtres égyptiens.

2) Reproduits par Capart, *Débuts de l'Art en Égypte*, 1904, p. 31 et, agrandis, sur la couverture des *Lybian Notes* de Mac Iver et Wilkin (1902).

3) Sur Neith-hetep, cf. Janet Buttles, *The Queens of Egypt*, 1908, p. 6.

femme Mer-Neith. Sur sa grande stèle de diorite au Musée du Caire¹, dans son nom théophore rentre une figuration très nette du bouclier bilobé. Comme ce bouclier n'a jamais été en usage en Égypte, tandis qu'il reparait, parfois réduit aux dimensions de la *pelté*, sur des gravures rupestres libyennes², on peut avancer une première proposition importante : dès l'an 3000, le bouclier bilobé, qu'on retrouve au millénaire suivant en Crète et à Mycènes, est connu en Libye.

Ce bouclier était-il formé de peau de chèvre tendue sur une armature en saule ? On peut alléguer seulement que les saules sont signalés près de Cyrène³, et que, lors des invasions des Libyens sous Ramsès III (v. 1290), on les voit porter 'une sorte de manteau en peau à long poils qu'il est bien tentant d'identifier avec la *tabandja*, manteau-cuirasse, généralement en peau de chèvre, des Berbères du Maroc. D'autre part, il est probable que le nom libyen du bouclier, *kaitria* ou *caetra*, est précisément l'équivalent d'*aigis*⁴. Que ce nom ne s'appliquait pas uniquement aux boucliers ronds comme on le dit généralement, il suffit pour le prouver de remarquer que les Romains emploient couramment *caetrati* pour traduire le grec *peltastai* et que Tite-Live affirme : *pelta caetrae non*

1) Salle D, n° 34550. Flinders Petrie, *Royal Tombs*, I, pl. I (1900). Sur le caractère libyen du culte de Neith à Saïs, cf. P. Newberry, *Proceedings Soc. Bibl. Arch.*, 1906, p. 70; Mac Iver, *op. cit.*, p. 69 suppose, au contraire, que les Libyens ont pu emprunter Neith à Saïs ; sur son culte même, on trouvera tous les détails dans la thèse de D. Mallet, *Le culte de Neith à Saïs*.

2) Cf. Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, 1904, p. 18.

3) Herod., IV, 175 : près de Cyrène, le Χαρίτων λόφος δασύς ἰδησί ἐστι, εἰούσης τῆς ἄλλης Λιβύης ψιλῆς.

4) A Medinet Habou, cf. Rosellini, *Monumenti Reali*, pl. 128. Dans l'armée de Xerxès les Libyens ont σκευὴν σκυτινὴν (Her., VII, 71).

5) Je fonde cette conjecture sur la notice de Stéphane de Byzance : Αἶγρουσα, νῆσος Λιβύης (Linosa près Malte d'après Mayr, *Die Insel Malta*, 1909, 27), κατὰ Λίβυες λεγομένη Κατρία. Par Servius on sait seulement que la *caetra* était de cuir, *cuetra, scutum loreum quo utuntur Afri et Hispani* (ad *Æn.* VII, 732), par Isidore, *Or.*, VIII, 12 : *scutum loreum sine ligno*. Il est important de rappeler qu'une ville de *Katra* est citée par Stéphane et par Pausanias en Crète (VII, 33, 4), ville qu'aurait fondée Katreus, fils de Minos, en même temps que ses frères fondaient Gortyne et Kydonia.

dissimilis est ¹. Mais cette assimilation paraît surtout fondée sur la légèreté des boucliers répondant à ces deux noms; la *caetra* ne consistait qu'en une pièce de cuir montée sur une armature légère. On peut s'en faire une idée par les boucliers de ce genre que portent avec trois javelots les cavaliers qui succèdent aux fantassins armés de l'arc et du pavois sur les graffites rupestres d'Algérie et par les boucliers ² encore usités de nos jours par nombre de peuplades africaines. Plus proche encore de la *caetra* doit être un exemplaire trouvé à Clonbrin de la targe irlandaise³. Comme

1) Liv., XXVIII, 5, 11.

2) Le bouclier rond en peau de rhinocéros ou d'éléphant est encore attribué par les anciens aux peuplades africaines (Pline, XI, 9, 3), ainsi qu'aux Maures, Maurousiens et Masaesyliens (Strabon, XVII, p. 828). Il est particulièrement important de trouver la rondache donnée aux Masaesyliens, car ils descendent sans doute des *Mashashasha* qui paraissent diriger les attaques des Libyens contre Merenphtah et Ramsès III. Or, ces Libyens sont confédérés avec des Peuples de la Mer qui portent également le bouclier rond. Les plus importants d'entre ceux-ci sont les *Shardana* que je reconnais dans les Sardes que la tradition antique mettait en rapport avec la Libye. On peut confirmer cette tradition par diverses similitudes : le port de la peau de chèvre comme vêtement en Sardaigne (Aélien, *H. An.*, I, 23) ainsi qu'en Libye, la présence en Tunisie et en Sardaigne d'une même divinité coiffée du cercle de plumes qui distingue les *Pélëshéta* à Medinet Habou, le cavalier à targe et à trois javelots des graffites algériens répondant au guerrier à targe et à trois flèches des bronzes sardes. Ces faits permettent d'entrevoir que, dans les Libyens alliés aux Peuples de la Mer sous Merenphtah et sous Ramsès III, à côté des Loubou et Timihou descendants des habitants primitifs de la Libye, qui participaient à la culture égéenne, se trouvent d'autres peuplades apparentées, sinon par le sang du moins par la civilisation, aux Peuples de la Mer. Ce serait alors à ceux-ci qu'il faudrait attribuer, en Libye comme en Grèce et en Asie-Mineure, l'introduction du bouclier rond. Deux faits peuvent être encore invoqués à l'appui de cette hypothèse : 1° le nom de *Kabales* est donné à la fois à une peuplade de Libye et à une peuplade de Cilicie : or, le même bouclier en cuir fauve, *λαισίον*, est attribué aux Kabales Libyens (Hérod. IV, 171), aux Ciliciens (Hérod. VIII, 91) et aux Lyciens (Hom. *Il.* XIII, 425) ; 2° la *caetra* des Libyens de l'armée carthaginoise est qualifiée de *resona* et de *crepitans* (Sil. III, 348 ; X, 231 ; XVI, 30), parce que les porteurs avaient coutume de marcher au combat en frappant avec leurs glaives ; c'est précisément ce que l'on voit faire aux *Shardana* sur les monuments égyptiens.

3) Reproduit par Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 351, d'après le mémoire de G. Coffey.

les anciens étendent le nom de *caetra* au bouclier des Ibères¹, des Celtibères² et des Bretons³, on n'est pas seulement en droit d'appliquer le nom de *caetra* à la rondache en cuir de Clonbrin, mais on peut, par les *byrsoi* des Ligures, le rattacher à tout ce groupe de boucliers légers en cuir et en osier où nous avons montré plus haut des formes réduites de l'*itéa*.

Si, outre le manteau-cuirasse qu'était l'*aigis*, le *xoanon* d'Athéna adoré au lac Triton portait un bouclier, on peut donc hésiter pour sa forme entre le pavois bilobé de Neith, identifiée elle aussi à Athéna, et la *caetra* qui n'est qu'un morceau d'égide détaché et tendu sur une armature. On peut conjecturer l'existence de ce bouclier d'après celui que portait, outre l'égide, la jeune fille qui, victorieuse aux jeux sanglants de la déesse, était sans doute considérée comme devenue par là son incarnation. Le texte d'Hérodote montre qu'on savait encore de son temps qu'avant que la conquête grecque eût fait adopter le bouclier rond en bronze de l'hoplite, les filles des Auséens en portaient un autre et l'historien croit savoir que cet autre bouclier était celui des Égyptiens. Ce qu'on sait du bouclier égyptien permet-il de décider entre le bouclier bilobé du type mycénien et la rondache de cuir appelée *caetra* en Libye?

Comme les Libyens, les Égyptiens paraissent s'être servis d'abord d'une peau tachetée. Léopard ou guépard, cette peau est restée en Égypte l'insigne des prêtres et des rois dans leurs fonctions sacerdotales. A la guerre, on la trouve dès l'origine sous une double forme : ici, protégeant le buste comme cuirasse, là tendue à bout de bras comme bouclier⁴. Cette peau

1) En dehors du texte de Servius répété par Isidore et en dehors d'Hésychius : καιτρέαι, ὅπλα Ἰβηρικά, voir les trophées gravés au revers des monnaies des généraux romains vainqueurs des Ibères (De Lagoy, *Recherches num. sur les armes des Gaulois*, pl. I, 1).

2) Diodore, V, 33, les montre pourvus de κυρταῖς κυκλοτερέσιν, ἀσπίδων ἐχούσαις τὸ μέγεθος.

3) Tacite, *Agricola*, 36 : *breves caetrae*.

4) Capart, *op. cit.*, p. 36.

non préparée servant à parer les coups est restée en usage chez les Libyens comme chez les Nubiens ¹. Mais, en Égypte, on l'a de bonne heure taillée suivant sa forme naturelle, plus large au poitrail et courbe à l'encolure, et on l'a tendue sur un cadre de bois : tel est resté le bouclier national de l'Égypte. C'est en vain qu'on a cru découvrir les traces d'un bouclier qui se rapprocherait de celui de Mycènes sur les vases pré-dynastiques dits de Nagada ². Il n'est nullement certain qu'il faille voir un bouclier dans le grand rectangle, visiblement en

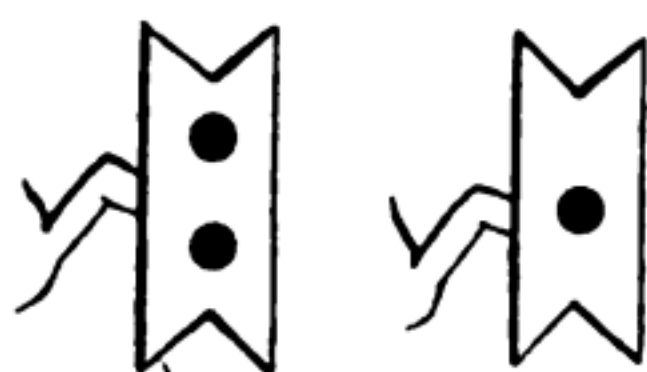


Fig. 15. — Boucliers égyptiens échancrés.

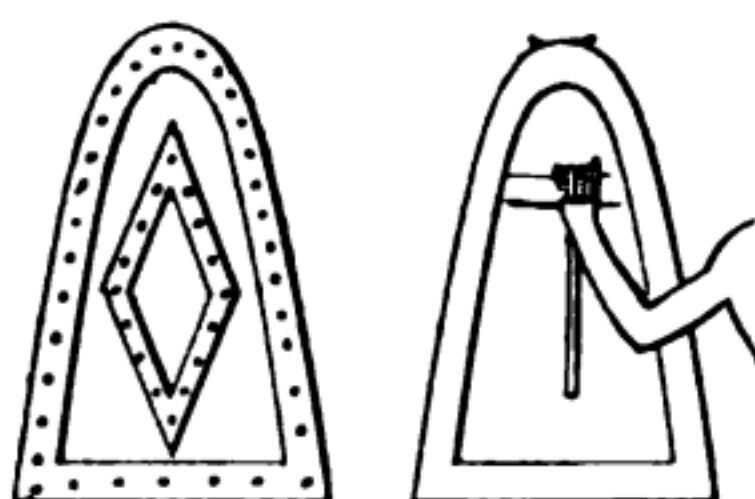


Fig. 16. — Boucliers égyptiens ogivaux.

clayonnage, qui y apparaît attaché par le milieu à une longue poutre ; serait-ce un bouclier que ses échancrures, qui ne sont pas placées sur les côtés (seulement légèrement concaves) mais au haut et au bas, ne permettraient pas de le rapprocher du bouclier bilobé, mais de l'un des boucliers portés par les chasseurs du poignard de Mycènes. Ces deux grandes échancrures, inférieure et supérieure, en forme d'angle ne se retrouvent en Égypte, à ma connaissance, que sur quatre boucliers de Beni Hassan ³ (fig. 15) ; les mêmes tombeaux montrent qu'un angle, un ovale ou un losange étaient parfois figurés sur des boucliers égyptiens du type ordinaire. Ceux-ci ne consistent généralement qu'en une pièce en peau de

1) Pour les Nubiens représentés sur les vases grecs portant le *laseion* qui leur est attribué dans l'armée de Xerxès, voir P. Graindor, *Musée Belge*, 1908.

2) Capart, *op. cit.*, p. 116.

3) Newberry, *Beni-Hassan*, II, tombe 17, pl. XIV. Notre figure 15 comprend les boucliers 1 et 3 déjà reproduits par Wilkinson-Birch, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, I, p. 201, n° 28, 9-10.

bœuf tendue sur une armature rectangulaire en bas et qui, en haut, s'infléchit en ovale¹ (fig. 16).

L'arme est maniée ou par une barre transversale qui sert en même temps à maintenir l'armature ou par une courte poignée et ses exemples diffèrent seulement suivant que les longs côtés se rapprochent ou s'écartent vers le sommet. Ce bouclier en forme d'ogive paraît avoir été, dès l'origine, le bouclier national des Égyptiens. Déjà Aha-Ménès le figure pour former la première partie de son nom² et quand Neith,



Fig. 17.
Grand pavois ogival.

dont on a vu que la mère de Ménès lui avait apporté le culte, a pris place dans le panthéon égyptien, elle n'a pas tardé à perdre son bouclier bilobé pour le remplacer par le bouclier ogival, que portent aussi les autres divinités guerrières comme Sekher³. Ce bouclier ne paraît pas avoir eu en général plus de 80 cm. de long et, s'il atteint la hauteur d'homme chez les hallebardiers du fameux *tombeau des guerriers* de Sioût,

c'est là une exception qui n'est connue que dans cette tombe d'un prince lycopolite du temps de la XII^e dynastie (fig. 17)⁴.

Le bouclier ogival égyptien paraît s'être répandu en Syrie où il est même porté par le dieu Rešeph et par la déesse

1) Newberry, *Beni-Hassan*, II, tombe 17, pl. XV. Notre figure 16 est extraite de Wilkinson-Birch, p. 201, 3-4.

2) On sait qu'*aha* qui signifie *combattre* a pour hiéroglyphe deux bras, dont l'un tient une hache et l'autre un bouclier.

3) Voir notamment le fameux bataillon des piquiers en bois du Musée du Caire, salle Y, n. 1137 (Maspero, *Guide*, p. 526) et pour leur fabrication, Rosellini, *Monum. civili*, II, pl. 64.

4) *Description de l'Égypte*, *Ant.*, II, pl. 44; Rosellini, *Monum. civili*, II, pl. 117, 4; Wilkinson-Birch, *op. cit.* I, p. 202, n. 29; Maspero, *Histoire ancienne*, I, p. 457. Un bouclier du même type, réduit, en bois peint de bandes alternativement rose et noire, a été trouvé dans les fouilles de l'Institut français à Siout en 1903 et est exposé au Musée du Louvre.

Anat¹. On l'y rencontre concurremment avec un bouclier rectangulaire plus petit qui semble d'origine hétéenne. Parfois, ce bouclier presque carré se complète, au bord supérieur, par une petite plaque allongée qui devait jouer le rôle de visière². C'est de ce bouclier, visiblement fait d'osier tressé, et d'un bouclier de mêmes dimensions à côtés longs convexes et petits côtés plus ou moins concaves que se servent les Hétéens³.

Ce bouclier prend parfois l'aspect d'une véritable *pelté* et un petit bouclier à deux orbes réunis par une partie droite d'où part la poignée se rencontre aux mains d'un guerrier à coiffure assyrienne mais à rapière mycénienne, des bas-reliefs de Sendjirli⁴. Sur ces reliefs on rencontre encore des cavaliers à heaume pointu qui portent, ceux-ci une tête coupée qui ne peut guère être qu'un *gorgoneion*, ceux-là un bouclier rond. Le bouclier bilobé y apparaît comme une survivance égéenne. Les reliefs de Sendjirli semblent appartenir à un petit royaume hétéen subsistant au x^e siècle sous l'hégémonie assyrienne et c'est à la même époque qu'on rencontre pour la première fois la rondache en Asie Mineure dans le palais d'Assourbanipal (884-860) à Nimroud⁵. Comme les Assyriens se servent également d'un petit bouclier carré et d'un grand pavois, soit carré soit ogival, que l'archer plante

1) W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 313. Le bouclier bilobé ne se rencontre en Palestine que sur la poterie minoenne, cf. G. Cornack, *Egypt in Asia*, 1908, 224.

2) Voir notamment les boucliers des Syriens représentés sur le char de Thotmès IV (Musée du Caire, Maspero, *Guide*, p. 288) dans H. Carter et P. Newberry, *The tomb of Thutmosis IV*, pl. IX-XI. Cf. le bouclier de la fig. 18.

3) W. M. Müller, *op. cit.* p. 328 pense que, dans les armées hétéennes, le bouclier rectangulaire serait propre à leurs alliés sémites; seul le bouclier échancré serait hétéen.

4) Les figures sont reproduites dans Messerschmidt, *The Hittites*, p. 33, d'après Sendjirli, pl. XL, p. 214.

5) C'est aussi sur les monuments d'Assourbanipal qu'apparaissent pour la première fois des Assyriens portant le grand bouclier ogival (Maspero, *Histoire ancienne*, III, p. 409); mais, comme un pavois analogue est déjà connu sur les plus anciens monuments chaldéens, tel la *stèle des vautours* (cf. M. Praetorius, *Memnon*, 1909) il est probable que c'est plutôt dans l'héritage des Chaldéens que les Assyriens l'auront reçu.

devant soi et qui l'abrite de pied en cap, on ne peut dire ni à quelle époque la rondache tressée remonte en Assyrie¹ ni si c'est à la rondache ou à l'écu ogival que pensait Hérodote quand il déclare, dans sa description de l'armée de Xerxès, que les boucliers des Égyptiens étaient semblables à ceux des Assyriens². Nous ne possédons pas, en effet, de monuments égyptiens de cette époque où le bouclier soit représenté³ et, si la rondache ne paraît jamais en Égypte sur les monuments antérieurs à la conquête assyrienne, elle a pu être introduite ou par les Assyriens ou, plus tard, par les mercenaires Ioniens et Cariens des Psammétique et des Amasis, plus tôt, avec les Peuples de la Mer.

Ceux-ci doivent être considérés actuellement comme les véritables introducteurs de la rondache dans la Méditerranée orientale. S'ils ne nous sont pas connus, sur les monuments figurés, avant les reliefs qui, à Medinet-Habou, commémorent la victoire remportée sur eux par Ramsès III (v. 1190)⁴, un des peuples qui y figure, les *Shardana*, apparaît, avec les *Danaouna* et les *Loukou*, dès le temps d'Aménophis III (v. 1410) et il n'y a aucune raison pour ne pas admettre qu'ils por-

1) Sur la rondache en Assyrie, voir Helbig, *Ein homerischer Rundschild*, extrait des *Oesterr. Jahreshften*, 1909, p. 8-23. M. Helbig a réuni, comme attestant l'emploi de la rondache en Phénicie, une série de statuettes en bronze représentant des guerriers coiffés du bonnet conique, avec pagne, ceinturon et, parfois jambières, en supposant qu'un de leurs bras, tendu en avant, portait un bouclier rond. Mais, si cette hypothèse venait à se confirmer, c'est pour les Hétéens des XIII^e-X^e siècles, et non pour les Phéniciens que ces statuettes attesteraient l'usage du bouclier rond.

2) Hérodote, VII, 63 donne aux Syriens (entendez Assyriens) ἀσπίδας καὶ αἰχμὰς καὶ ἐγχειρίδια παραπλήσια τῇσι Αἰγυπτίῃσι. Plus loin (89), parlant des Égyptiens qui montent les navires de Xerxès, εἶχον περὶ μὲν τῇσι κεφαλῇσι κράνεα χηλευτά (en roseaux tressés) ἀσπίδας δὲ κοίλας, τὰς ἔτυς μεγάλας ἐχούσας.

3) La rondache est donnée à des Égyptiens sur la coupe d'argent de la tombe Regulini-Galassi (cf. Helbig, *loc. cit.*, fig. 15). Mais peut-on tirer argument de cette œuvre cypro-phénicienne trouvée en Étrurie ?

4) Les plus intéressantes représentations sont réunies par W. M. Müller, *op. cit.*, p. 365 et suivantes, et je renvoie pour un plus ample exposé du problème à mon article sur *Le Disque de Phaistos et les Peuples de la Mer*, dans la *Revue archéologique*, 1910, I, p. 1-92.

taient dès lors la rondache en cuir maintenue par de gros clous et maniée par une poignée. Le même bouclier est porté par les *Pélэшэта* et leurs alliés sous Ramsès III. Il se retrouve chez le Philistin Goliath d'une part, dans les bronzes sardes de l'autre, et, comme j'incline à reconnaître, dans les *Shardana*; une population qui, partie des environs de Sardes, a fini par peupler la Sardaigne, dans les *Pélэшэта*, des tribus qui, parties de la même région, ont laissé leur nom aux Philistins et à la Palestine, je crois pouvoir leur prêter, de 1400 environ à 1100, l'introduction dans la Méditerranée orientale du bouclier rond dont le disque trouvé à Phaistos vient de fournir un exemple qui peut remonter au XVIII^e siècle.

A Chypre, où on le rencontre dès le VII^e siècle sur des coupes ciselées comme celles d'Idalion, on peut penser à une influence phénico-assyrienne¹. La même influence a été invoquée pour expliquer la forme et la décoration des boucliers ronds qui sont connus à la même époque en Crète et en Étrurie. Cette explication n'est valable que pour la décoration, bien que les influences de l'âge du bronze nordique s'y fassent également sentir. Pour la forme, en Étrurie, elle se rattache à toute la série des boucliers ronds qu'on rencontre dans le nord de l'Italie, la vallée du Danube et les Balkans, à la fin de l'âge du bronze et au premier âge du fer (1200-800) et il faut rappeler que les *Toursha*, ancêtres des Étrusques, figurent au nombre des peuples de la mer, et paraissent, comme les *Shardana*, être partis de Lydie. En Crète comme en Étrurie, le bouclier rond se rencontre, avant d'être décoré suivant le style gréco-assyrien développé à Chypre, avec la simple décoration géométrique qui caractérise cette civilisation des Balkans et du Danube à la fin du II^e millénaire². Or, c'est de Thessalie, de Macédoine et de

¹) Voir Helbig, *op. cit.*, p. 24. On remonte aux environs de l'an 1000 avec le guerrier à pague, casque conique et bouclier rond à pourtour garni de clous d'un ivoire d'Enkomi, Murray, *Excavations at Cyprus*, pl. II, p. 31 ; cf. Evans, *Journ. Anthropol. Inst.*, 1900, p. 209.

²) Tous les rapprochements entre les boucliers ronds en bronze sculpté et

Thrace que semblent venir les Achéens et les Pélasges — les *Achaiouasha* et, peut-être, les *Pélэшэта* des Peuples de la Mer — qui, vers 1200, paraissent avoir conquis la Crète. Sur une cornaline crétoise de la fin de l'époque mycénienne, un guerrier qui disparaît derrière son bouclier semi-cylindrique à visière est attaqué par un guerrier beaucoup plus grand que lui, équipé à la façon des Peuples de la Mer (fig. 18)¹. Le bouclier lui fait défaut, mais il devait être circulaire comme celui qui est représenté sur un relief de Prinia qui peut re-



Fig. 18.
Guerrier crétois
armé du
bouclier semi-
cylindrique
à visière.

monter au x^e siècle. On y voit un petit guerrier armé du grand pavois mycénien paraissant comme en suppliant auprès d'un guerrier casqué et cuirassé de métal et portant au bras la rondache de bronze². C'est comme le symbole de la prédominance, qui devient générale à cette époque, des peuples armés de la rondache de métal sur les peuples armés du pavois d'osier et de cuir.

Cette substitution ne s'est pas faite, d'ailleurs, d'un seul coup. Les monuments permettent d'en suivre les étapes. Sans entrer ici dans les détails de cette étude d'archéologie³, on peut rappeler que les monuments les plus purement my-

les boucliers semblables, paléo-étrusques, villanoviens et hallstattiens ont été faits par Halbherr et P. Orsi, *Museo Italiano*, II, à propos des fameux boucliers votifs trouvés dans la grotte de l'Ida. Voir aussi Martha, *L'Art Etrusque*, p. 101.

1) Reichel, *Homerische Waffen*², fig. 13.

2) Cf. Pernier, *Ausonia*, I, p. 189; Milani, *Italici ed Etruschi*, 1909, pl. XIV, f. 65.

3) Depuis que la première partie de ce travail a été écrite j'ai pu prendre connaissance de quatre dissertations nouvelles sur cette question du bouclier, dont aucune, d'ailleurs, n'épuise le sujet : Max Greger, *Schildformen und Schildschmuck bei den Griechen* (Erlangen, 1908); Ostern, *Ueber die Bewaffnung in Homers Ilias* (Tübingen, 1909); G. Lippold, *Griechische Schilde* (dans les *Münchener archaologische Studien dem Andenken A. Furtwaenglers gewidmet*, Munich, 1909) et le mémoire cité de W. Helbig, *Ein homerischer Rundschild* dans les *Oest. Jahreshefte* de 1909.

céniens, comme le poignard de la chasse aux lions (fig. 19) ¹ montrent déjà, à côté du vaste bouclier bilobé, un bouclier rectangulaire, probablement semi-cylindrique à la façon du futur *scutum* des légionnaires. Sur le vase non moins connu dit du *siège de la ville*, fragment d'argent ciselé qui provient de la quatrième tombe de l'Acropole de Mycènes, les guerriers qui défendent leur cité sont armés de ces boucliers semi-cylindriques tandis que, au-dessus d'eux, un bouclier bilobé domine la scène ² (fig. 20). Le bouclier semi-cylindrique se recourbe à la partie supérieure de façon probablement à mieux proté-



Fig. 19. — Boucliers mycéniens semi-cylindriques et bilobés.

ger le visage; parfois, un véritable redent carré, pareil à celui qu'on a signalé sur des boucliers syro-hétéens, lui est ajouté pour cet usage ³. Il est particulièrement net sur la coralline reproduite figure 18. Sur un autre bijou mycénien, le bouclier est également très bombé; mais il forme une courbe aplatie en bas et en haut (fig. 21) ⁴. Les deux bou-

1) Souvent reproduit depuis la publication originale par Perrot, *Bull. Corr. Hell.* 1886, pl. II; *Histoire de l'Art*, VI, pl. 18.

2) Souvent reproduit depuis la publication originale dans l'*Εφημ. ἀρχ.* 1891, pl. II, 2; Perrot, VI, p. 774. Même bouclier semi-cylindrique sur un sceau de Knossos, *Annual*, IX, fig. 38.

3) Schliemann, *Mycènes*, n. 254; Schuchhardt, *Schliemanns Ausgrabungen*, fig. 201; Perrot, VIII, f. 423.

4) Schliemann, *Mycènes*, p. 254; Schuchhardt, fig. 231; Reichel, fig. 11; Perrot, VI, fig. 423.

cliers de la figure 22¹, dessinés d'après deux anneaux d'or de la quatrième tombe de l'Acropole et agrandis au quadruple,



Fig. 20. — Le bouclier bilobé dominant une scène de combat.

permettent de se rendre compte de ces deux types de boucliers mycéniens qui diffèrent également du bouclier bilobé et dont il aurait fallu tenir meilleur compte dans l'étude du bouclier homérique.

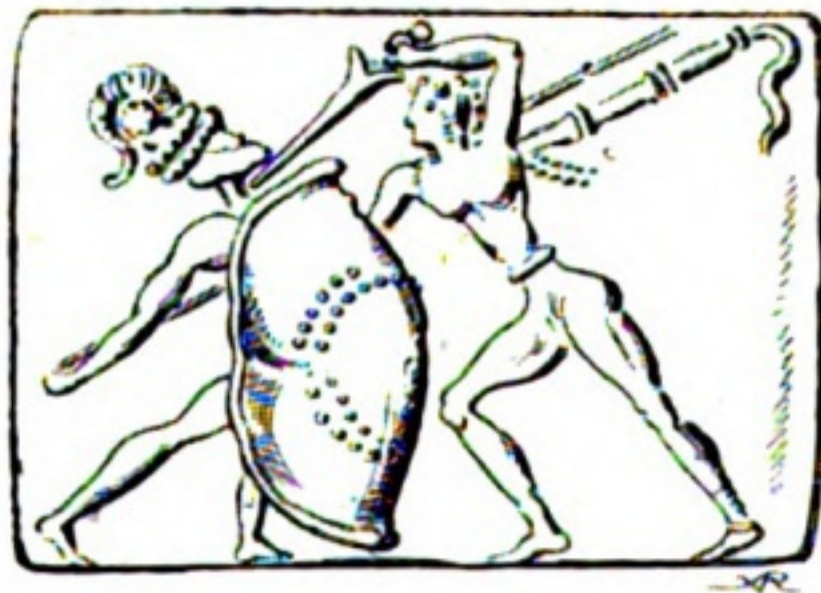


Fig. 21.
Guerrier mycénien armé du
grand bouclier bombé.

On admet généralement que c'est avec la transformation subie par l'Épopée en Ionie que le bouclier rond, l'*aspis*, a été introduit à côté du bouclier de hauteur d'homme soit bombé uniformé-

ment, soit formé de deux orbes. Les remarques faites plus

1) Le bouclier rectangulaire se trouve sur le chaton d'une bague en or, Schliemann, *Mycènes*, p. 365 ; Perrot, VI, fig. 421 ; Reichel, fig. 11 ; le bouclier bombé sur la fig. 27. Je les ai dessinés d'après les originaux à Athènes (cf. Staïs, *Antiquités Mycéniennes du Musée d'Athènes*, vitr. 12, n° 34).

haut sur l'introduction dans le monde mycénien du bouclier rond permettent de faire remonter son apparition dans l'Épopée de l'époque de l'épanouissement de l'Ionie à celle

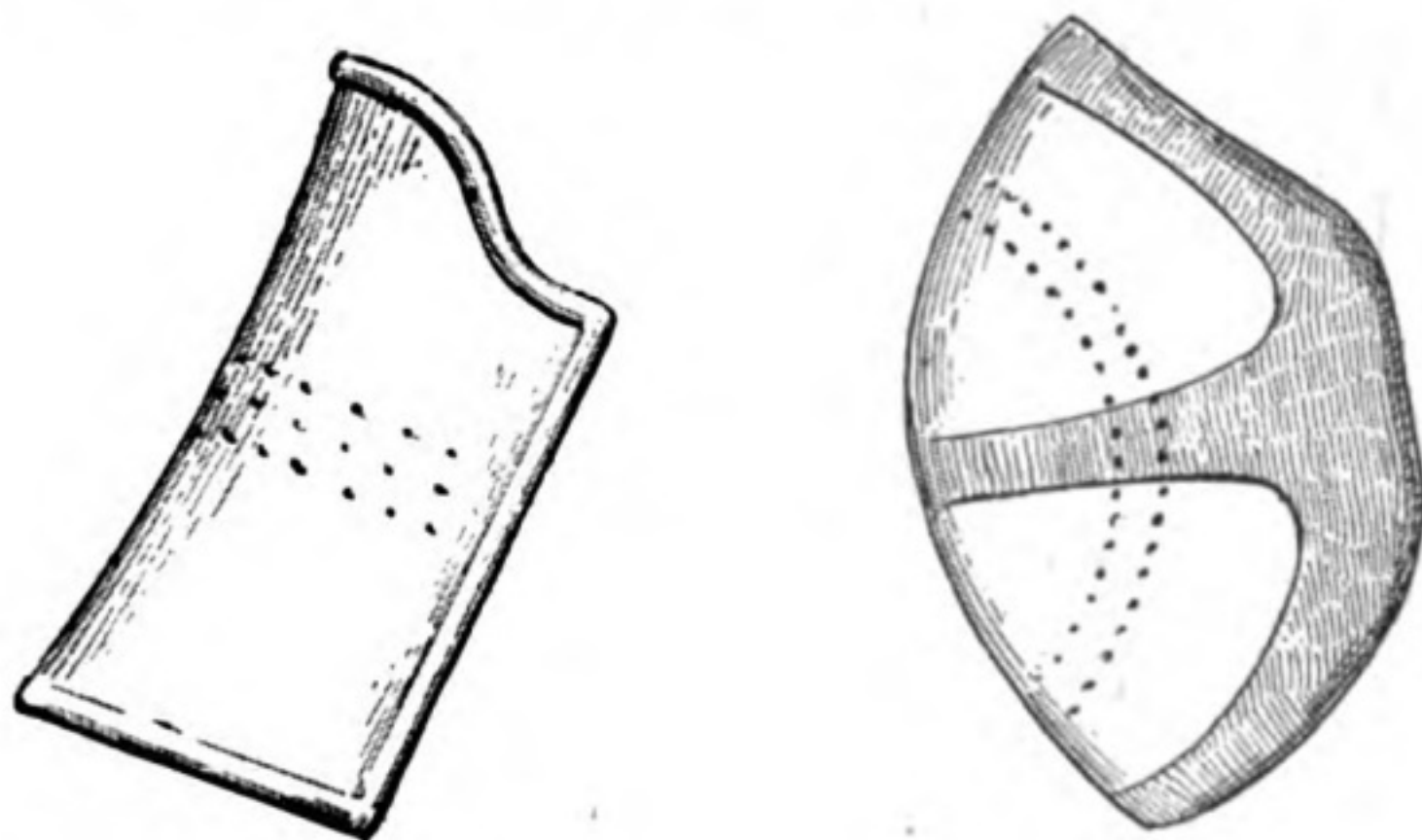


Fig. 22. — Le bouclier bombé et le bouclier semi-cylindrique à Mycènes.

des migrations achéo-éoliennes. En Grèce propre, à Mycènes même, on sait qu'il apparaît à la dernière période de la ville *mycénienne*, sur une fresque¹, sur une stèle peinte² et sur

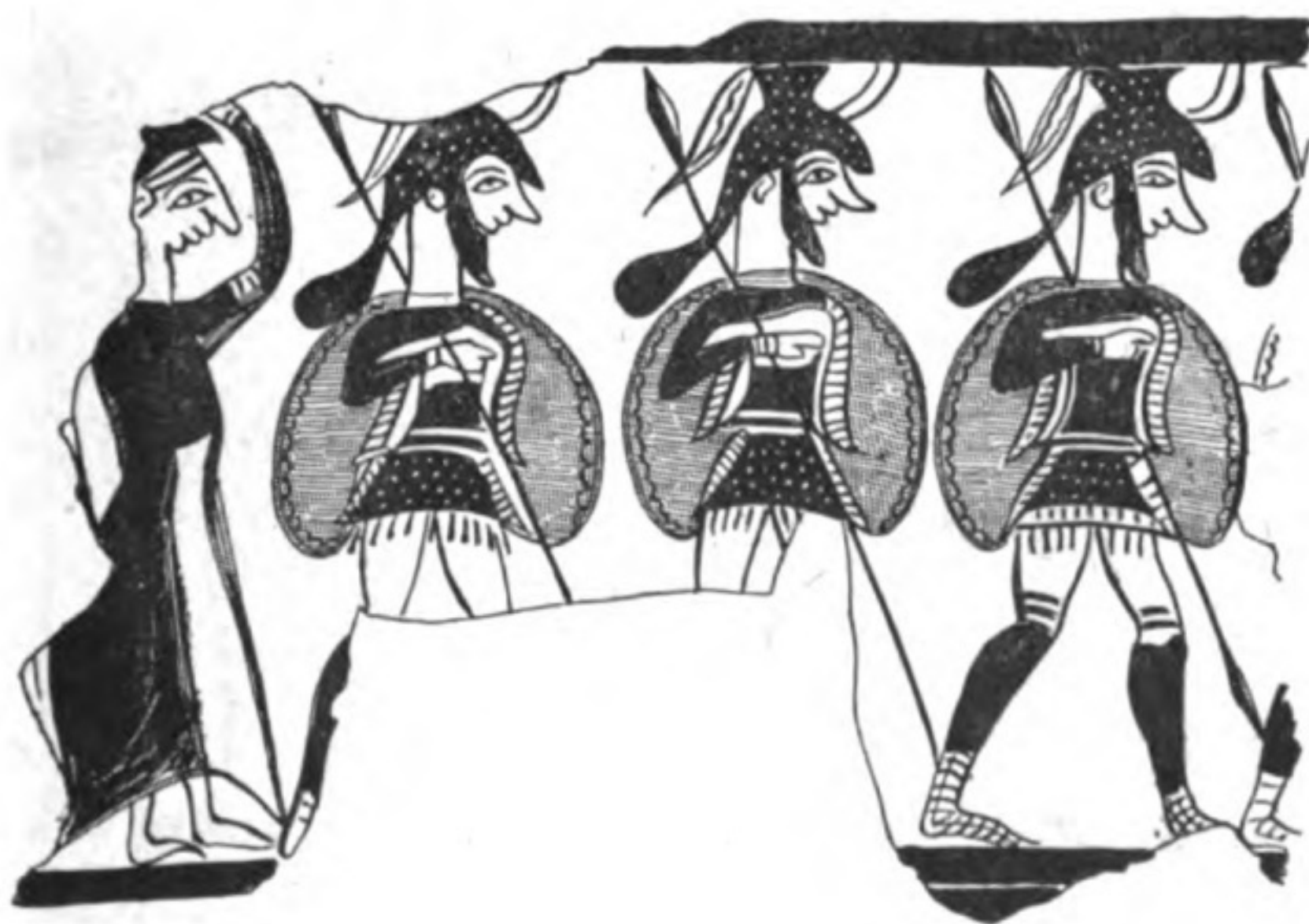


Fig. 23. — Boucliers ronds échancrés du *Vase des Guerriers* de Mycènes.

deux vases³. A la même époque, on le retrouve sur un vase

1) 'Εφημ. ἀρχ. 1887, pl. XI ; Perrot, VI, p. 555 ; Helbig, *op. cit.*, p. 44.

2) 'Εφημ. ἀρχ. 1896, pl. I.

3) Furtwaengler-Loeschcke, *Myk. Vasen*, pl. 41, n. 247 ; pl. 42-43.

de Tirynthe¹ qui nous occupera plus loin, et à Ménidi, sous forme de petits boucliers votifs en argile². Même dans ce petit groupe de monuments, des différences très nettes se présen-

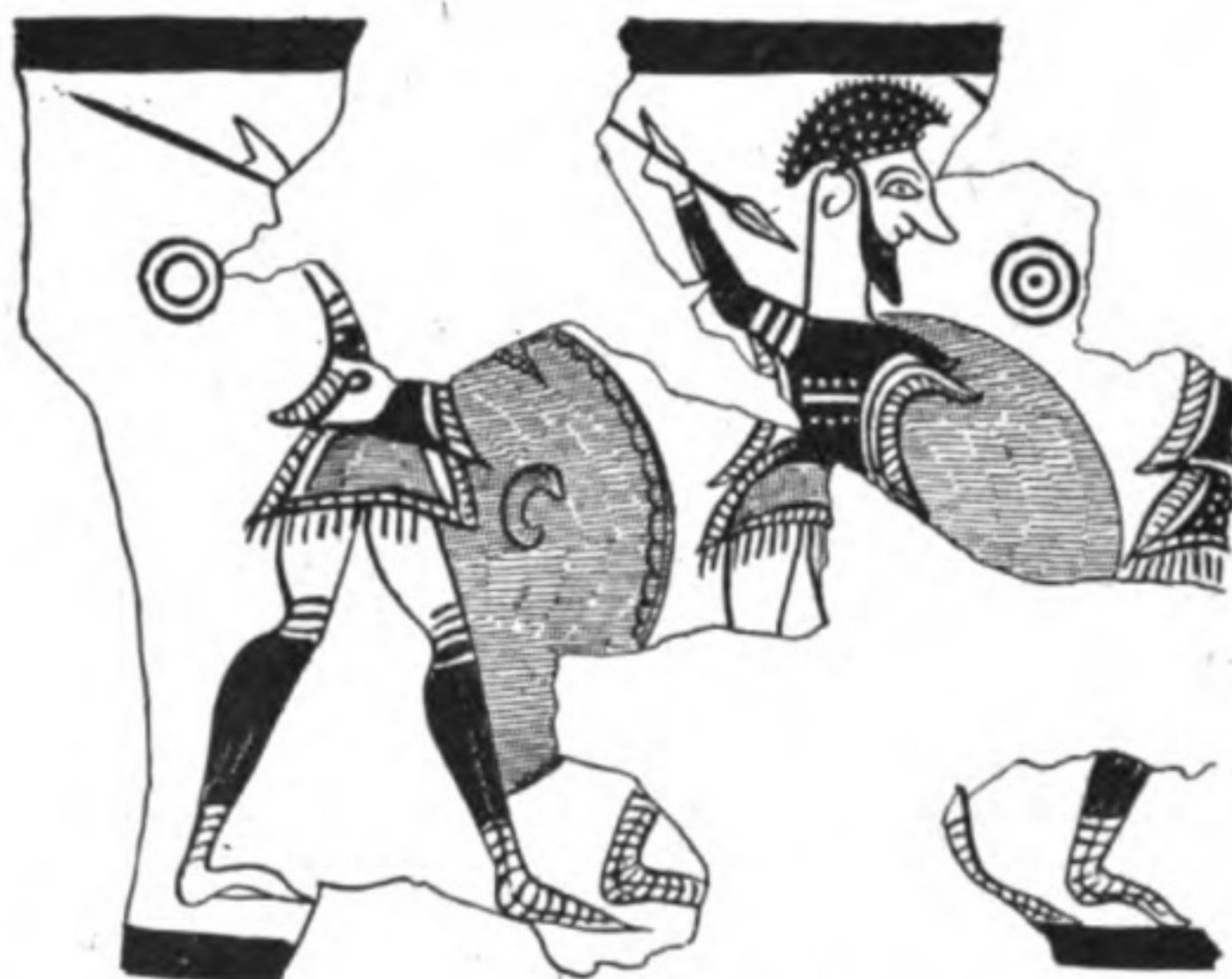


Fig. 24. — Boucliers ovales du *Vase des Guerriers* de Mycènes.

tent : la rondache du fragment de Tirynthe s'agrandit sur un des côtés du vase des guerriers de Mycènes, mais s'échancre inférieurement en une section droite (fig. 23) ; sur l'autre côté

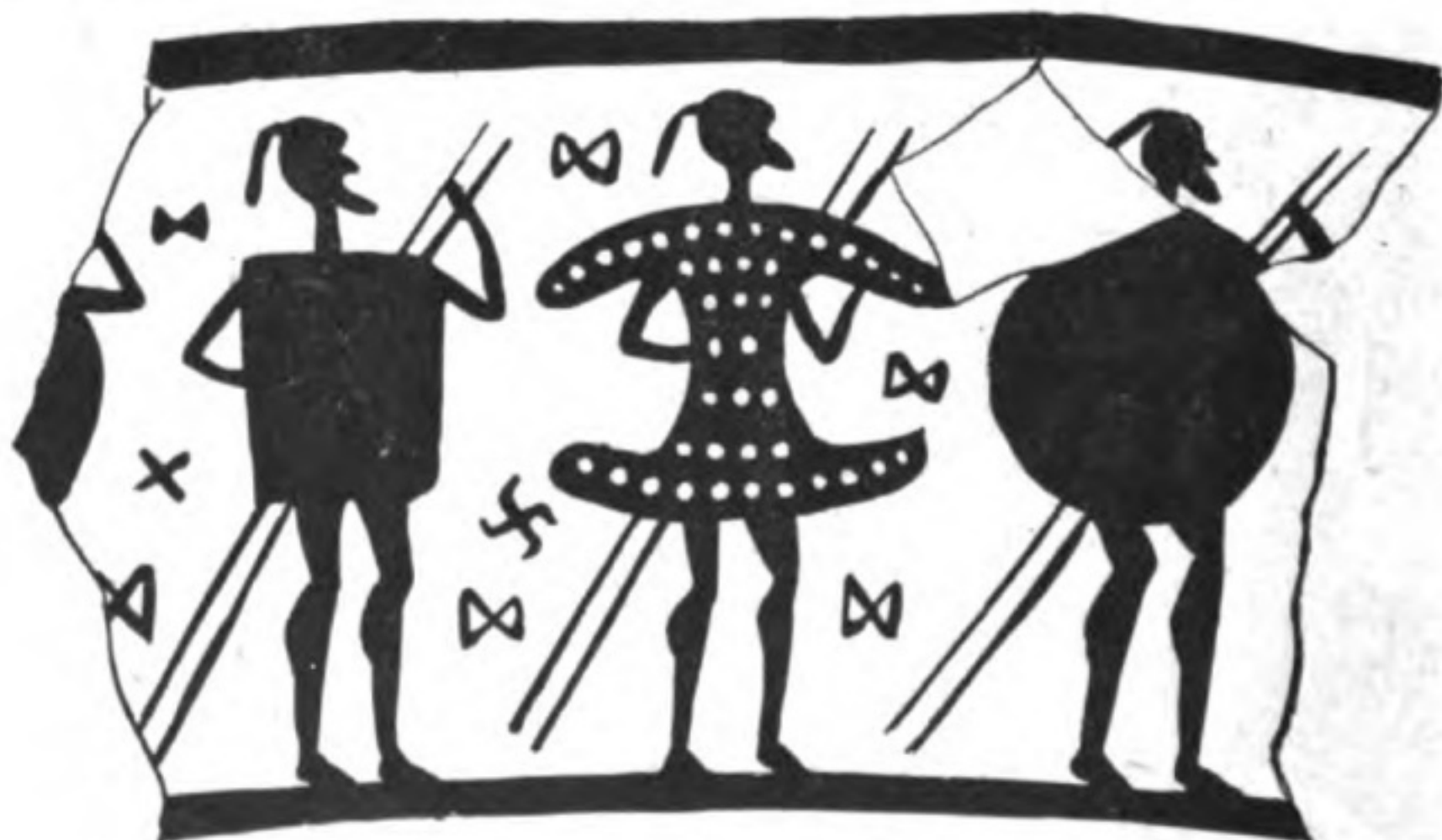


Fig. 25. — Les trois boucliers de l'époque du Dipylon.

du même vase (fig. 24) et sur la stèle peinte le bouclier s'agrandit encore et devient ovale. On se trouve donc dans une époque de transition qui se poursuit au début de la période

1) Schliemann, *Tirynthe*, pl. XIV ; Helbig, *op. cit.*, p. 45.

2) Wolters, *Jahrbuch*, XIV, 1799, p. 118 ; Helbig, *op. cit.*, p. 46.

suivante. Parmi les tessons qu'elle nous a laissés au Dipylon, il suffit de rappeler le fameux fragment reproduit ci-contre (fig. 25)¹ qui montre l'un derrière l'autre un bouclier rond, un bouclier échancré et un bouclier carré ; sur une scène de combat reproduite plus haut (fig. 9)² un guerrier à droite tend son bouclier rond dessiné de profil contre un guerrier au bouclier échancré. On sait, enfin, que le bouclier en forme de *pelté* est resté en usage en Béotie et en Thrace et l'on a vu que ce n'est qu'au III^e siècle que les Spartiates, les Arcadiens et les Achéens abandonnèrent leur bouclier du type de l'*itéa*. Mais le grand bouclier rond faisait partie, dès le VII^e siècle, de l'armement régulier de l'hoplite grec. C'est donc lui qu'Hérodote a incontestablement dans l'esprit quand il montre les jeunes Libyennes du lac Tritônis armées de la πανοπλία ἐλληνική³. De quel bouclier se servaient-elles avant la colonisation grecque de Cyrène? Les pages précédentes permettent de penser à un bouclier léger en peau de chèvre, la *caetra*, qui a pu se dégager naturellement de l'égide portée par l'Athéna libyenne et par ses fidèles et prendre déjà la forme ronde sous l'influence des tribus qui, comme les Massaesyliens, paraissent apparentées ou alliées aux Peuples de la Mer. Quand Hérodote dit qu'il a lieu de croire que les jeunes Libyennes se servaient auparavant des armes égyptiennes, il ne cède pas seulement à ce qu'on a pu

1) *Ath. Mitt.* XVII, 1892, p. 215 ; Perrot, VII, p. 260 ; Reichel, fig. 25 ; Helbig, fig. 37.

2) J'ai oublié d'indiquer plus haut les références pour la figure 9, vase du Dipylon du Musée de Copenhague : Furtwaengler, *Arch. Zeitung*, LXII, 1885, pl. VIII ; Perrot, VII, p. 179 ; Helbig, *op. cit.*, p. 55 ; Poulsen, *Dipylongraeber*, p. 126.

3) Voir plus haut, p. 204. Au VII^e s. Archiloque parle encore de son *sakos*, et Hybrias de son *laiseion* (*ap. Athen.*, XV, p. 685). Un lexicographe dans Bekker, *Anecdota*, 1096, p. 1096 qualifie le σάκος de crétois, ce qui se rapporte à la tradition de l'invention crétoise du bouclier. Quand au texte de Stéphane de Byzance, Σάκος, κώμη τῆς ἐν Λακεδαίμονι (Μακεδονία) Πιερίας, ἀπὸ τοῦ ὅπλου ὅτι αὐτοὶ τοῦτο εὑραντο, je ne crois pas qu'on puisse lui attacher aucune valeur.

appeler son *égyptomanie*; il pense sans doute aussi à l'influence égyptienne en Cyrénaïque durant l'époque saïte et à l'analogie entre les déesses de Saïs et du lac Triton identifiées toutes deux à Athéna par les Grecs¹. Mais, quand Hérodote parle de l'origine égyptienne du bouclier, il ne s'inspire apparemment pas seulement de son désir de tout dériver d'Égypte; il paraît suivre une tradition qui aurait fait venir d'Égypte le bouclier rond de la Grèce classique.

*
* *

Dans le passage qui nous occupe, Hérodote précise que le casque que portaient les jeunes Libyennes est le casque corinthien. Comme la Κορινθία κυνέη se distingue du Βειωτιουργές κράνος, le bouclier de l'hoplite grec, lorsqu'on veut le distinguer du bouclier ovale, Λακωνικός θυρεός, est désigné sous le nom d'ἀσπίς Ἀργολική. Ce genre d'indications ne doit pas être négligé et les monuments cités de Mycènes et de Tirynthe attestent que ce n'est pas sans raison que les anciens plaçaient en Argolide l'apparition en Grèce du bouclier rond.

Des faits qui avaient dû les frapper davantage confirment cette tradition. Un bouclier sacré était conservé dans l'Héraion d'Argos et les jeux qui s'y livraient devaient aux boucliers qui en étaient le prix le nom d'ἀσπίς ἐν Ἀργεῖ (ou ἐξ Ἀργους) ὃ τ' ἐν Ἀργεῖ χαλκός ou ἄγων χαλκεῖος²; enfin, entre Argos et Tirynthe, s'élevait un monument très ancien de forme pyramidale; des boucliers argoliques y étaient sculptés : ἀσπίδας σχῆμα Ἀργολικὰς ἐπειρασμένους³.

1) Peut-être pense-t-il aussi à des analogies toponymiques comme celle de l'île de *Phla*, qu'il place dans le lac Tritonis (IV, 178), avec celle de Philae. *Phla* serait aujourd'hui *Gezira nkhil Faraoûn* « l'île des dattiers du Pharaon » dans le Chott el Djerid d'après Ch. Tissot qui identifie à ce lac le lac Tritônis (voir Ch. Tissot, *De Tritonide lacu*, Dijon, 1863, et *Bull. Corr. Hell.*, t. I, p. 268).

2) Voir *C. I. G.*, 234, 1068, 2810, 3208; Pindare, *Nem.*, X, 22; Plutarque, *Cleom.*, 17; Hesychius, ἄγων Χαλκεῖος; Zenobius, ἐν Ἀργεῖ ἀσπίς. Cf. Nilsson, *Griechische Feste religiöser Bedeutung*, 1907, p. 42-47.

3) Pausanias, II, 25, 7.

Pour expliquer ces faits, les anciens les avaient rattachés de diverses façons aux légendes des premiers rois d'Argos. Phoroneus était le chef de leur lignée en même temps qu'une sorte de *kulturheros* auquel la tradition argienne prêtait toutes les inventions qu'on attribuait ailleurs à Prométhée ou à Erechthée, aux Telchines ou aux Kourètes. Peut-être lui attribua-t-on également celle du bouclier; les textes qui nous restent le montrent seulement élevant le temple d'Héra, instituant en son honneur les premiers jeux et consacrant ses armes à la déesse¹. Après Phoroneus, le plus fameux des rois légendaires d'Argos était Danaos; on sait qu'on faisait de lui le frère d'Aigyptos, fils de Bélos et de l'Argienne Io et petit-fils de Neilos² et l'on verra plus bas l'importance de cette tradition. Devenu roi d'Argos, il avait consacré son bouclier dans le temple d'Héra³.

Le seul des fils d'Aigyptos épargnés par les Danaïdes, Lynkeus, était assis dans l'Héraion quand son fils Abas vint lui annoncer la mort de Danaos. Dans sa joie, Lynkeus détacha du mur du temple le bouclier qu'y avait consacré Danaos et le donna à son fils. L'arme sacrée lui assura désormais la victoire. L'on racontait même que, quand Argos fut assaillie après sa mort, il suffit de faire porter le bouclier à la tête des Argiens par un jeune homme : à sa vue les ennemis s'enfuirent épouvantés⁴.

Ces deux légendes présentent un intérêt tout particulier pour l'étude de l'hoplolâtrie : dans la première, il semble qu'on retrouve la trace de la transmission du pouvoir royal par celle d'un bouclier sacré comme elle a lieu chez les Hé-

1) Hygin, *Fab.* 274, 3.

2) Hérodote, II, 91 (cf. VII, 94; Isocr. X, 68; XII, 80; Platon, *Menex.* 2540, *P. H. G.*, II, 392; V, 56) fait de Lynkeus comme de Danaos des Égyptiens de Chemnis Cf. Wiedemann, *Herodots zweiter Buch*, p. 417; Waser, *Arch. f. Religionsw.* II, 1899, p. 47-63.

3) Hygin, *Fab.* 170, 273.

4) Hygin, *Fab.* 170, 273; Ovide, *Met.* XV, 154. Voir les articles *Lynkeus* dans le *Lexikon* de Roscher et *Abas* dans la *Realencyklopädie* de Pauly-Wissowa.

raklides de Lydie avec la bipenne enlevée par Héraklès à la reine des Amazones; la transmission du pouvoir par la lance ou le sceptre est une forme du même rite à laquelle on s'est si bien habitué qu'on n'éprouve pas le besoin de l'expliquer¹. La deuxième légende se rattache d'une part à celles du *palladion*, le bouclier qui protège la ville sur laquelle il est tombé, le bouclier plein de la force divine et dont l'aspect seul foudroie. Il ressort, d'autre part, aux croyances qui amènent une armée à placer son espoir dans l'énergie magique de l'enseigne qui marche à sa tête, depuis le sanglier-enseigne gaulois et l'aigle romaine jusqu'au *labarum*². Le nom même du possesseur du bouclier merveilleux n'est pas moins intéressant. Abas, fondateur d'Abai en Phocide et d'une ville du même nom en Eubée, est l'éponyme des Abantes, une des peuplades éoliennes qui ont participé aux grandes migrations à en croire les traditions qui les montrent disputant aux Kourètes la plaine lélantienne et finissant par les chasser d'Eubée³; jetés au retour de la guerre de Troie sur la côte illyrienne, elle reçoit d'eux le nom d'*Abantia*; d'après Hérodote une partie de la population de l'Ionie était un reste des Abantes⁴ et, d'après Pausanias, ils s'étaient établis à Kos avec les Cariens et les Crétois d'Oinopion⁵. De la légende qui les faisait participer à la guerre de Troie vient sans doute la tradition qui permet à Virgile de montrer Enée consacrant le bouclier d'Abas à l'entrée du temple d'Actium⁶.

1) Voir le joli mémoire de Diels, *Der Scepter der Universität* (Berlin, 1904).

2) Pour le *palladium* voir l'article précédent; pour le culte des enseignes mon article *Signa* du *Dictionnaire des Antiquités*. C'est probablement dans le même temple que le bouclier, qu'étaient conservées les pierres semblables au béryl, qu'on recueillait dans l'Inachos et que l'on mettait en rapport avec la foudre, dont Zeus avait frappé le fleuve pour le punir de son astuce (Plutarque, *De Fluviiis*, 17). La statue de Héra était solennellement baignée dans l'Inachos.

3) Strabon, X, 465.

4) Hérodote, I, 146.

5) Pausanias, VII, 4, 9. Voir Wilamowitz, *Herakles*, II, p. 93 et Dümmler dans la *Kyrene* de Studniczka, p. 199.

6) Virgile, *Æn.* III, 286-8. Voir l'*excursus* IX du l. III de l'édition Lemaire. On estime généralement que ce n'est pas à Abas qu'Enée l'aurait enlevé mais

*Aere cavo clipeum, magni gestamen Abantis,
Postibus adversis figo, et rem carmine signo :
Æneas haec de Danais victoribus arma.*

C'est sans doute dans une autre version argienne de la guerre de Troie que se trouvait expliquée la tradition qui voit dans le bouclier de l'Héraion celui d'Euphorbos que Ménélas, après l'avoir pris sous Ilion, aurait consacré¹. Rencontrer Ménélas dans la capitale de son frère n'a rien d'étonnant. Quant à Euphorbos, il passe dans l'*Iliade* pour le chef de ces Dardaniens dont les Ænéades paraissent avoir été la tribu royale. Les Abantes étaient leurs voisins en Thrace et Persée, dont on fit à Argos l'arrière petit-fils d'Abas, paraît avoir été le dieu de la guerre de leur tribu². *Perseus* « le destructeur » n'est sans doute qu'un vocable qu'on donnait à son arme, la *harpé*, adorée comme l'*akinakès* l'était chez les Scythes. Abas, l'homme au bouclier irrésistible, ne peut-il être de même une personnification du bouclier divin ?

Pour expliquer la pyramide argienne décorée de boucliers, Pausanias affirme que ce monument contenait les restes des guerriers tombés dans la bataille que les fils d'Abas, Akrisios et Proitos, s'étaient livrée pour la possession de son trône³. C'est, en effet, pendant cette guerre que les *aspides* ou *clipei* auraient été inventés⁴ et il convient de rappeler que Proitos

à un de ses descendants, peut-être le fils de l'Eubéen Canthus, l'un des Argonautes, qui portait sur l'Argo le bouclier de son père ou grand-père Abas suivant Valerius Flaccus, *Argon.*, VII, 453.

1) Ovide, *Met.* XV, 162; Pausanias, II, 17, 3.

2) J'adhère sur ce point aux idées de Tümpel, *Aithiopengagen* dans le XVI^e Supplementband du *Philologus*.

3) Pausanias, II, 25, 7.

4) Schol. Eurip. *Orest.* 965 : ἐν τῷ πολέμῳ τούτῳ πρῶτον ξυλίναις ἀσπίσιν ἐχρήσαντο Ἀργεῖοι. Si ξυλίναις n'est pas une erreur pour χαλκείαις, il s'explique parce que, le bouclier rond fait de cercles de bronze devait, pour les supporter, comprendre au dessous une rondache de bois, tandis que le grand bouclier mycénien en cuir n'avait besoin que d'une armature en osier ou en bois souple. Les deux autres textes ne contiennent pas la même indication : Apollodore, *Bibl.* II, 2, 1 (πολεμοῦντες εὖρον ἀσπίδας πρῶτοι) et Plinie, *N. H.*, VII, 200 (*clipeos invenerunt Proetus et Acrisius inter se bellantes sive Chalcus Atha-*

reçut l'appui de son beau-père Iobatès, roi des Lyciens, qui auraient élevé pour lui les murs cyclopéens de Tirynthe¹ et chez qui Persée alla tuer la Chimère. Akrisios, d'autre part, paraît être, comme Abas, un ancien vocable de dieu guerrier transformé en roi légendaire du peuple qui l'adorait. Athéna, en effet, est adorée sous le nom d'*Akrisia* sur la Larissa d'Argos² et, dans la Larissa de Thessalie, Akrisios a son hérôn sur l'Acropole dans le sanctuaire d'Athéna³. Chalkodon, roi des Abantes en Eubée, transformé par les généalogistes en frère d'Akrisios, est apparemment une autre épithète d'une arme sacrée, en bronze⁴ et c'est sans doute en raison du bronze dont était faite l'*aspis* qu'une autre tradition, recueillie par Pline⁵, attribue son invention à Chalkos, fils d'Athamas, héros éponyme des Athamanes comme Abas l'est des Abantes, et dont le royaume a passé de la plaine d'Halos en Phthiotide à celle d'Akraiphiai en Béotie, comme Argos elle-même est descendue de Thessalie en Péloponnèse. Frère ou neveu suivant les uns de Krétheus, Sisypheos et Salmoneus, suivant les autres de Talos, le géant de bronze crétois, de Mélas et Salagos, Athamas apparaît, dans la première version, comme fondateur de Téos; de Kos dans la deuxième⁶.

Les légendes que l'on vient de rappeler ont ce caractère commun qu'elles se laissent rapporter sans peine aux migra-

mantis filius). Les Argiens sont appelés λευκάσπιδες par Eschyle (*Sept.* 89), Sophocle (*Ant.* 106) et Euripide (*Phoen.* 1099) et Stace parle de leurs clipei comme étant de cuir (*Theb.* II, 91; *Ach.* I, 417).

1) Strabon, VIII, 373; Schol. Eurip. *Orest.* 965.

2) Hésychius, s. v. Voir plus bas p. 230.

3) Clem. Alex. *Protr.* 39, p. 13; Pausanias, II, 16, 2; 23, 7; 25, 6; Schol. *Ap. Rhod.* IV, 1091.

4) Voir l'art. *Chalkodon* d'Escher dans le Pauly Wissowa.

5) Voir p. 219, n. 4 et cf. K. O. Müller, *Orchomenos*, p. 125. C'est à l'époque des Minyens — porteurs en Béotie de la culture égéenne — que doit remonter le merveilleux ouvrier Tychios d'Hylé, l'auteur de l'*heptaboëion sakos* d'Ajax, l'idéal du bouclier mycénien (cf. Fabricius, *Ath. Mitt.*, 1885, p. 66). En Eubée et à Kos, Chalkon paraît identifié à Chalkodon.

6) Bien que l'on distingue d'ordinaire Athamas, fils d'Aiolos, fondateur de Téos et Athamas, fils d'Oinopion, fondateur de Kos, je crois que la similitude de leurs légendes indique l'identité des deux personnages.

lions des Peuples de la Mer, ces migrations que les légendes se rattachant au cycle épique font autant revivre à nos yeux que les documents égyptiens. Rien ne rappelle mieux le récit de l'invasion maritime qu'eurent à repousser Merenptah ou Ramsès III que celle de l'incursion en Égypte des pirates Achéens de Crète racontée par Ulysse¹. Si les Achéens n'apparaissent que vers 1220 dans les annales égyptiennes, il est déjà question des Danaens et des Lyciens dans les documents de Tell Amarna (v. 1400) sous le nom de *Danaouna* et de *Loukou*. C'est par de tels faits qu'on peut entrevoir un fondement historique aux légendes de Danaos et d'Aigypptos. Danaos était censé venu d'Égypte ; le fils d'Aigypptos, Lynkeus, était l'ancêtre des rois d'Argos et les plus anciens boucliers ronds étaient sculptés sur un monument en forme de pyramide voisin d'Argos². Qu'y a-t-il d'étonnant, dans ces conditions, à ce qu'on ait fait venir d'Égypte le bouclier rond argolique introduit, en vérité, en Grèce par les peuplades du Nord, dont Achéens, Argiens, Danaens et Abantes faisaient partie ? La prépondérance prise par les Argiens qu'atteste l'*Iliade* et l'existence à l'*Héraion* d'Argos d'un bouclier sacré, *palladium* de leur cité, achèvent d'expliquer la tradition qui place à Argos l'invention du bouclier argolique.

La présence d'un bouclier rond dans le temple d'Héra et les jeux en l'honneur d'Héra où le vainqueur reçoit une réplique du bouclier sacré, — comme les jeunes Libyennes victo-

1) Aux rapprochements de ce genre indiqués par Victor Bérard, dans *Les Phéniciens et l'Odyssée*, ajoutez le brillant tableau des migrations achéennes tracé par Gilbert Murray, *The Rise of the greek Epic* (1908). Bien que l'auteur ait peut-être abusé des rapprochements suggérés par l'invasion normande, peu de livres donnent une image plus vivante et, sans doute, plus exacte, des conditions où s'est formée l'Épopée grecque. Pour la superposition des noms *Achaioi*, *Argeioi*, *Danaoi* dans l'Épopée, voir le mémoire que Al. della Seta a consacré à cette question, *Rendiconti dei Lincei*, 1907.

2) Rappelons encore qu'à Lerne près d'Argos, Athéna était adorée sous le vocable de Σαῖτις dans un temple qu'aurait fondé Danaos (Paus. II, 36, 81). Les anciens voyaient naturellement dans cette Athéna *Saītis*, l'Athéna de Saïs (Neith, voir p. 202). Je la rapprocherais plutôt des *Savioi* ou *Saïoi*, prêtres « sau-teurs » du Dionysos thrace.

rieuses sont armées à l'image de la déesse qui préside à leurs combats, — ne doivent pas seulement s'expliquer parce que le bouclier tombé du ciel représente en quelque sorte celui qui agite les nuées et assure à la ville où il tombe la protection de la divinité qui manie son prototype céleste. Ce dieu est généralement Zeus ou Jupiter pour les Indo-Européens de la branche gréco-italique et si, dans ses fonctions guerrières, Athéna est à l'ordinaire son associée, sa sœur et épouse Héra peut aussi les partager avec lui. Ainsi, comme Zeus est *Hoplosmios* à Mantinée, l'on trouve Héra adorée à Elis sous le nom d'*Hoplosmia*¹ et le bouclier est l'*hoplon* par excellence. En Italie, Junon a mieux conservé ce caractère belliqueux. Comme *Juno Quiritis*, on l'adore armée du bouclier et de la lance dite *quiris* et, à Faléries, son temple, disposé comme l'*Héraion* d'Argos, comportait des jeux si semblables à ceux de l'ἄσπις ἐν Ἀργεὶ qu'on en concluait à l'origine argienne des *Junonicolae Falisci*². A Lanuvium, *Juno Sospita* rappelle l'Athéna à l'*aigis* : avec la peau de chèvre qui lui descend de la tête sur les épaules et son *scutulum*, bouclier de cuir — sans doute aussi en peau de chèvre — qui, même dans les monuments tardifs, conserve la forme du bouclier bilobé³, cette déesse-chèvre remonte à l'époque où les dieux n'avaient pas encore quitté la forme animale ni le séjour de la terre et de ses forêts pour s'anthropomorphiser au ciel. Le culte de l'*aigis* et de l'*itéa* appartient à cette première époque. Celui du bouclier rond de bronze apparaît à la deuxième avec les Indo-Européens, adorateurs des dieux célestes. Avec eux, ce culte prend un aspect nouveau. Rond, orné de cercles concentriques ou de raies partant du centre, le bouclier nordique évoque l'idée du soleil et passe bientôt pour son symbole. Le monument le plus connu du culte de ce bouclier-soleil est le

1) Tzetzes *ad* Lycophr., 858.

2) Ovide, *Fast.* VI, 49); Denys d'Halicarnasse, I, 21 (55). Cf. Müller-Deecke, *Die Etrusker*, II, 44.

3) Voir les textes, les monnaies et la statue cités dans l'art. *Juno* du *Lexikon* de Roscher, 605-9.

grand disque de bronze doré orné d'incisions en spirales et dressé sur un char à six roues découvert dans l'île de Seeland¹.

L'évolution de ces symboles solaires durant l'âge du bronze et les débuts de l'âge de fer, de la Scandinavie à l'Adriatique et à l'Archipel, a été si bien retracée par M. Déchelette dans son récent mémoire sur *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*² que je ne puis, en y renvoyant le

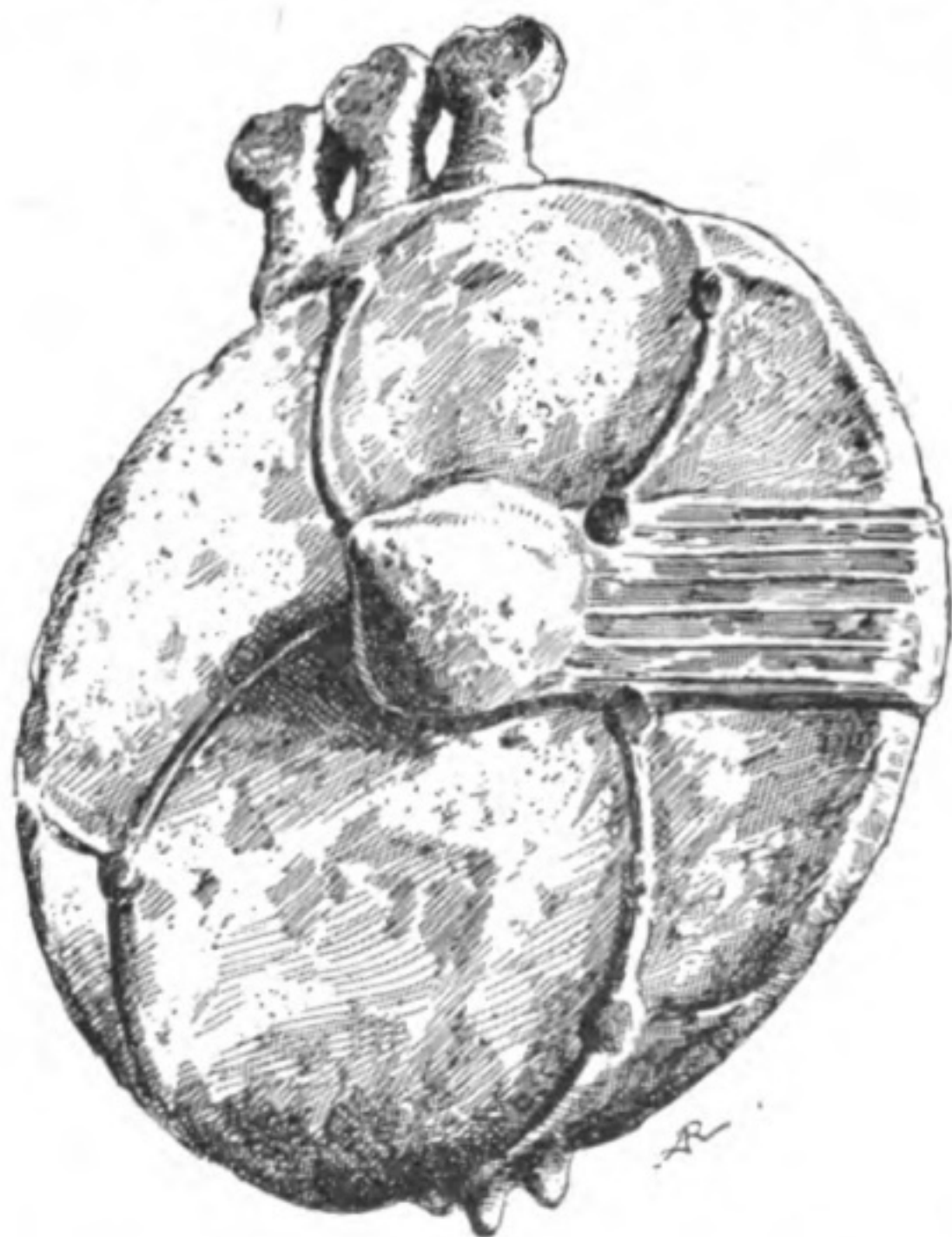


Fig. 26. — Bouclier bibolé sur la rondache d'un dieu sarde.

lecteur, ajouter ici que quelques documents nouveaux.

Le bouclier reproduit à la fig. 26³ appartient à un des

1) Publié, d'après Sophus Müller, par S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, III, p. 129. Cet auteur y voit un ex-voto jeté dans un marais pour servir d'*adjuvant* au soleil.

2) J. Déchelette, *Revue archéologique*, 1909 (tir. à part de 83 p.). Voir aussi un article de Montelius dans *Mannus*, 1909. Dans les ceinturons de bronze de l'Italie du Nord, Pigorini prend pour des boucliers (*Bull. di Paletnologia*, 1908, 117) les ornements circulaires où Déchelette (*Rev. arch.*, 1909, I, 348) voit des disques solaires.

3) Conservée au *Museo Kircheriano* et déjà reproduite par Caylus et par Mongez, cette statuette a été le mieux publiée dans une héliogravure de la *Gazette archéologique*, VII, pl. 24 (d'où Perrot-Chipiez, IV, fig. 57). La figure ci-jointe a été dessinée d'après une photographie que M. Pigorini, conservateur du *Kircheriano*, a eu l'obligeance de faire prendre à ma demande.

bronzes sardes les plus connus. Armé du casque à cornes et de la cuirasse collante à large ceinturon, de courtes grèves aux jambes, le personnage qu'il représente pourrait être considéré comme un guerrier s'il ne portait pas au dos deux anneaux dans lesquels paraît avoir passé le timon très allongé d'un petit chariot qui était suspendu ainsi un peu au-dessus du casque. Ce petit char incline à penser que c'est en présence du dieu-soleil des Sardes que nous nous trouvons. Comme l'Apollon grec et le Bélénus gaulois, ce dieu-soleil était conçu à l'image d'un archer céleste. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à trouver notre dieu sarde portant trois flèches à l'intérieur de sa rondache. Une particularité de cette rondache mérite de retenir l'attention. Sur sa surface se détachent, en assez fort relief, deux orbes, celui du haut un peu plus petit que celui du bas, qui se réunissent au centre sous un *umbo* très accentué qu'un réseau de lanières relie au bord du bouclier. Si l'on examine de près ces deux orbes on se rend compte qu'ils forment un ensemble que l'artiste avait voulu figurer simplement fixé sur la rondache. Cet ensemble est pourvu en effet de bords en rehaut comme s'il s'agissait d'une armature de bois et chaque orbe présente, sur ces bords, la tête de quatre clous qui le font adhérer à la rondache. La hauteur exceptionnelle de l'*umbo* doit peut-être s'expliquer aussi par la force nécessaire pour retenir sur le bouclier rond ce qu'il me semble qu'on ne peut tenir que pour une réduction du bouclier en forme de 8. Que le culte du bouclier ait existé en Sardaigne, c'est ce que rend probable un texte qui, parmi les signes avant-coureurs de l'invasion d'Hannibal, montre en Sardaigne deux boucliers ruisselant de sang¹. Les boucliers qui donnent ainsi cet augure, comme les *ancilia* qui présagent les malheurs à Rome en s'entrechoquant d'eux-mêmes, sont évidemment des boucliers sacrés², conservés et

1) Orose, IV, 16.

2) Que la Sicile ait connu une divinité au bouclier rond semblable à celle des Sardes et des Étrusques, on peut le supposer d'après la tradition qui fait de *Leukaspis* un des plus anciens rois indigènes de la Sicile (Diodore, IV, 23 ; Macrobe, X, 19).

observés dans un temple. Or, quelque obscure que soit encore la préhistoire de la Sardaigne¹, il semble certain qu'à une population méditerranéenne, d'affinités libyennes et de culture égéenne, se sont superposés les *Shardana*, apparentés ou, du moins, alliés aux Danaens, Achéens et Philistins que les documents égyptiens montrent confédérés avec eux. Tous les monuments attestent que les *Shardana* portaient le bouclier rond; il est probable, par contre, que leurs prédécesseurs se servaient du grand bouclier bilobé de la déesse libyenne Neith et des monuments égéens. Il me paraît donc permis de supposer que le bouclier qui nous occupe montre ce qui s'est passé en Sardaigne quand une population dont le dieu, comme les guerriers, portait le bouclier rond s'est superposée à une population ayant le culte et l'usage du bouclier bilobé : on a uni les deux objets sacrés en superposant le bouclier bilobé à la rondache, ainsi qu'on a vu plus haut la hache de guerre du peuple vaincu, gravée, comme amulette sur la rapière des vainqueurs.

C'est probablement un autre document de cette période de transition qu'il faut reconnaître sur le couvercle d'urne funéraire étrusque en argile, imitant la forme d'un casque reproduit à la figure 27². En Étrurie, de même qu'en Sardaigne, avant l'arrivée des *Toursha* armés du bouclier rond comme les *Shardana*, on adorait sans doute le grand bouclier, bilobé, cylindrique ou ovale, dont des spécimens ont persisté dans les *ancilia* des Saliens, le *scutum* des Samnites, le *thureos* des Lucaniens. Nous avons déjà cité des documents qui attestent la persistance en Étrurie du culte du grand bouclier ovale (p. 214) à côté du bouclier rond (p. 224). Ce sont ces deux boucliers que montre le casque d'argile, incisés chacun sur une face. De ces associations et de ces substitutions, la Crète

1) Voir pour un exposé d'ensemble, *I problemi archeologici della Sardegna* de A. Taramelli (*Memnon*, II, 1908) aux conclusions duquel je me rallie en général.

2) D'après Milani, *Italici ed Etrusci*, 1909, pl. X, fig. 49 a. Voir aussi à la fig. 57 du même mémoire, *il reliquiario clipeato di Trestina*.

va nous fournir l'exemple le plus remarquable, exemple qui nous rendra compte en même temps du seul point de la notice de Stéphane de Byzance que nous n'ayons pas encore élucidé, la phrase qui montre qu'à côté de la tradition qui faisait

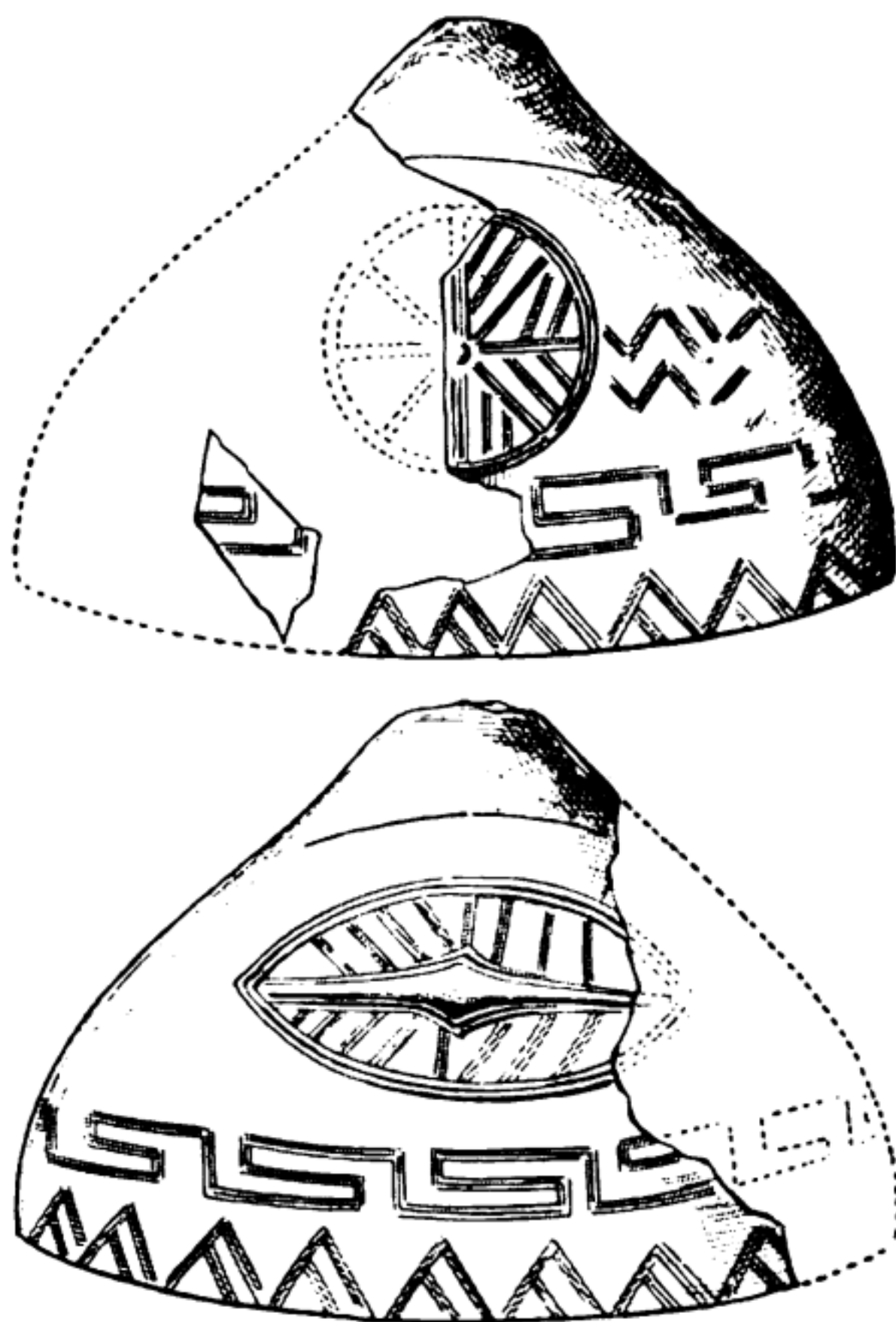


Fig. 27. — Urne funéraire étrusque en forme de casque avec bouclier rond et bouclier ovale.

d'Itanos l'inventeur du bouclier, une autre voyait en lui l'un des Kourètes, τῶν Κουρήτων ἑνος μιγάδος.

★
★ ★

Sans nous étendre sur la question complète des Kourètes, il faut analyser le passage capital que Strabon a consacré à cette question déjà débattue de son temps¹. Il commence par rejeter toutes les légendes qui font venir les Kourètes

1) Strabon, X, 3. Tous les autres textes sur les Kourètes sont indiqués dans le volumineux article d'Immisch, *Kureten*, dans le *Lexicon* de Roscher.

d'Étolie, d'Acarnanie ou d'Eubée ou qui combinent diversement leur séjour en ces différentes régions. Toutes ces légendes ne sont dues qu'au désir des historiens locaux de montrer, chacun dans sa patrie, le séjour principal des Kourètes. En réalité, ces divers Kourètes n'ont probablement d'autre rapport entre eux que l'homonymie de leur nom, homonymie qui dérive de celle de leur fonction. « Comme les Satyres, les Silènes, les Bakchoi et les Tityres, les Kourètes ne sont, en effet, au dire des auteurs de *Krétika* et de *Phrygika*, que des génies ou des serviteurs des dieux (δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν), auxquels est dévolu l'accomplissement de certains offices sacrés, les uns comportant des mystères (ἱερουργίαις... ταῖς μὲν μυστικαῖς), les autres relatifs, en Crète, à l'éducation (παιδοτροφίαν) de Zeus, en Phrygie et dans la région de l'Ida troyenne aux rites orgiaques (ὀργιασμοὺς) de la Mère des Dieux ». Qu'on leur donne le nom de Kourètes, ou ceux de Korybantes¹, Kabires, Daktyles Idaiens ou Telchines, leur caractère essentiel (τύπος) ne change guère : « ce sont tous des êtres possédés de l'esprit divin (ἐνθουσιαστικοὺς), pleins du délire bacchique (βακχικοὺς) et se livrant à des danses armées (ἐνοπλίῳ κινήσει) en agitant avec fracas cymbales, tambours et armes ; ils accompagnent tous ces offices sacrés en jouant de la flûte et en poussant des cris cadencés, tous rites qui présentent la plus étroite analogie avec ceux de Samothrace et de Lemnos ». Strabon s'étend ensuite sur le rôle que jouent dans ces cultes l'*enthousiasmos*, la *mantiké*, la *mousiké*, la *mystiké*. Ce sont ces mêmes éléments qui se retrouvent en Crète dans le culte de Zeus et ce sont les Kourètes qui les y auraient introduits.

« Ces Kourètes, poursuit le géographe, sont des jeunes gens qui se livrent en cadence à des danses armées dont on explique l'origine par le mythe de la naissance de Zeus. C'est le mythe, où l'on raconte que Kronos ayant l'habitude de

1) Ovide distingue les Kourètes des Korybantes parce que les premiers auraient frappé leurs boucliers, les seconds leurs casques (*Fast.* IV, 209), tradition que Kuiper, *Mnemosyne*, 1902, p. 288 explique par une étymologie de Korybante : κόρυν παίων.

dévorant ses enfants dès leur naissance et Rhéa s'efforçant de dissimuler les cris et d'assurer le salut de son fils, elle prit, pour l'aider dans cette tâche, les Kourètes. Ceux-ci, en battant leurs tambours et en produisant d'autres sons de ce genre et en entourant la déesse de leurs danses armées et bruyantes, parvinrent à épouvanter Kronos et à lui dérober son fils; ce serait, à ce que l'on rapporte, par des soins semblables qu'ils l'auraient élevé ». Là même où l'on ne voit pas dans les Kourètes les satellites de Zeus, les danses armées restent la partie essentielle de leur culte. Ainsi, la légende de Chalcis en fait « un *génos* né de la Terre qui se complait au bruit des flûtes, au choc des rapiers, à des danses en rond où l'on frappe les boucliers ». Naturellement c'est à Chalcis, dont le nom semblait dériver de *χαλκός*, que l'invention des armes de bronze était particulièrement prêtée aux Kourètes¹.

Quelques déformations que des ouvrages postérieurs à tendance orphique, comme la *Κουρήτων Γένεσις* du Crétois Épiménide, aient fait subir aux traditions relatives aux Kourètes, il résulte du texte de Strabon qu'on a désigné sous ce nom, en Crète, une congrégation consacrée au culte de Zeus et le célébrant par des danses guerrières. On verra plus loin que ce corps sacerdotal subsistait à l'époque de Denys d'Halicarnasse et, en pleine époque impériale, on retrouve, parmi les grands prêtres d'Éphèse, un *Prôtokourès* dont le nom implique l'existence d'un collège de Kourètes. Peut-être ceux-ci étaient-ils associés à Éphèse aux prêtresses-abeilles, les *Mélissai*. Une Mélissa avait, en Crète, partagé avec la chèvre Amaltheia le soin de nourrir Zeus pendant que les Kourètes dansaient autour du dieu². On sait comment la légende expliquait ces danses : c'est par le choc de leurs boucliers que les premiers Kourètes avaient couvert les cris de Zeus enfant quand Kronos se fut aperçu de la ruse de Rhéa qui lui avait présenté, au lieu de son fils, une

1) Cf. Epaphroditos dans Steph. Byz. s. v. *Αἰθερικός*; Nonnos, *Dion.*, XIII, 154-8.

2) Cf. A. J.-Reinach, *Rev. Hist. des Religions*, 1909, II, p. 227. Peut-être maniaient-ils plutôt la hache comme les prêtresses descendant des Amazones.

Pierre emmaillotée. Les faits passés en revue nous autorisent à ne voir dans ces traditions que la transposition mythique de rites très anciens : dans la grotte de l'Ida, une pierre sacrée était conservée couverte de bandelettes comme l'*omphalos* de Delphes; on croyait qu'elle était tombée du ciel et qu'en elle, était incluse une partie de la force qui se manifestait dans les orages et les éclairs. Son nom de *baitulos* vient sans doute de la peau de chèvre sur laquelle elle était placée ou dans laquelle elle était enveloppée¹; son autre nom, *diskos*, lui venait probablement de sa forme arrondie², et l'on peut se demander si le fameux moule de Siteia³, où l'on voit des prêtresses agitant des bipennes autour d'un grand disque, ne représente pas une danse sacrée autour de ce symbole du Zeus crétois. En tout cas, en imitant aussi bien que possible le bruit du tonnerre, surtout par l'entrechoquement de leurs boucliers, ses prêtres pensaient à la fois propitier la force contenue dans la pierre céleste et se l'assimiler. Ainsi leurs boucliers se chargeaient en quelque sorte de la force divine et devenaient, comme les *ancilia* des Saliens, capables de manifester ses volontés. Ils semblent avoir joué un rôle dans les mystères auxquels présidaient les Kourètes, mystères dans lesquels on sacrifiait à Kronos des petits enfants pour apaiser son ressentiment⁴.

1) Voir à l'art. précédent. Le nom et le type des monnaies de la ville crétoise de Malla ont été aussi expliqués par le culte d'une pierre à foudre enveloppée dans une peau, μεμαλλώμενος λίθος. Cf. Svoronos, *Numismatique de la Crète*, s. v.

2) *Schol. ad Lycophr.* 391 : Δίσκος · ὁ λίθος ὁ δοθεὶς τῷ Κρόνῳ, ὅθεν καὶ Δίσκος ὁ Ζεύς.

3) Reproduit notamment par Déchelette, *op. cit.* (*Rev. Arch.*, 1909, 1, p. 217).

4) Istros dans les *F H G*, I, 424, 47. Les sacrifices sont attribués aux Lykiens en particulier par Antikleidès dans Clément d'Alexandrie, *Protr.*, III, p. 12, 34 et aux Crétois en général par Athanase, *Adv. gent.*, p. 21 C. Peut-être l'enfant sacrifié recevait-il le nom du bouclier sacré dont les adorateurs croyaient par là s'assimiler la force : du moins, lorsqu'on voit Itys ou Itylos que sa mère Prokné, une forme locrienne d'Athéna, avait tué avec le bronze (Χάλκῳ κτείνε) pour le faire dévorer à son père, le roi des Thraces de Daulis,

et où l'initié était purifié par une pierre à foudre¹.

Le nom sacré de la grotte de l'Ida, où ces mystères se célébraient paraît avoir été *Arkeision*, nom qu'on ne peut s'empêcher de mettre en rapport avec *Akrisias*, le nom que les Phrygiens donnaient à Kronos, et avec le Zeus *Akrisios* qu'on a vu adoré en Thessalie et à Argos. Autour de la Rhéa phrygienne et de son parèdre, les Korybantes entrechoquaient leurs boucliers comme les Kourètes en Crète, et l'on a vu qu'Akrisios passait à Argos pour le fondateur des jeux de l'*aspis* en l'honneur d'Héra. Le nom de la montagne elle-même *Ida*, d'où celui d'*Idaion antron* donné à la grotte, est peut-être en rapport avec celui d'*Eidoméné*, fille d'Akrisios et avec celui d'*Idoméneus*, fils de Minos; et tous ces noms doivent être rapprochés de celui du saule, ἰδῆ ou ἰτέα. Or, devant la grotte de l'Ida, s'élevait précisément un saule impérissable². Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'un des Kourètes se soit appelé *Itanos* et que, les premiers boucliers étant faits en bois de saule, c'est à lui que l'invention en ait été attribuée. Parmi les noms des Kourètes que de rares textes nous font connaître, deux sont, comme *Itanos*, les noms de villes crétoises dont ils seraient les fondateurs, *Biennos* et *Dôros* (Éleutherna)³. Ces noms ne nous apprennent rien; il en est autrement de ceux qu'une

Téreus, hypostase du dieu à la bipenne, ne peut-on croire que cette légende conserve le souvenir d'un rite de diasparagmos pratiqué par les fidèles d'Itanos.

1) Porphyre montre Pythagore purifié dans la grotte de l'Ida τῇ κεραυνίᾳ λίθῳ (*Vita Pyth.*, 17, p. 25 Nauck).

2) Plin., XVI, 46. Théophraste lui donne le nom particulier au saule argenté, αἰγειρός (*Hist. Plant.*, III, 3, 4). Rappelons aussi que c'est en saules pleureurs que se seraient transformées les Héliades, sœurs de Phaéton, et qu'un saule sacré se trouvait dans le sanctuaire d'Héra à Samos (Paus. VII, 4, 4; VIII, 23, 4), sanctuaire dont la statue aurait été apporté d'Argos par les Argonautes (Athénée, XV, 12). Sur la vénération dont le saule est l'objet, cf. A. de Gubernatis, *Mythologie des Plantes*, II, p. 337. Sur *ida* comme désignation du bois en général chez les Lyciens et les Cariens, cf. Fick, *Hattiden und Danubier*, 1909, p. 11.

3) Stéphane de Byzance, s. v. Ἄωρος, forme invraisemblable, doit apparemment être corrigée en *Dôros* qu'on retrouve en Carie et au pied du Carmel.

glose¹ prête aux Kourètes débarqués de Crète en Carie : Labrandos, Panamaros et Spalaxos. Les trois noms sont des vocables du Zeus carien, le grand dieu de la bipenne, et deux de ces noms sont manifestement tirés de ceux de la hache double, *pélékus* et *labrys*. Leurs frères de Samothrace portaient trois noms qui se rapportent également à la hache, *axiné*, et à *kadmos*², lance ou bouclier, Kadmilos, Axiokersos et Axiokersa; leurs frères de Phrygie, plus connus sous le nom de Daktyles, portent des noms qui montrent en eux les premiers forgerons, Kelmis et Damnameneus.

C'est sans doute avec le développement de la métallurgie et des armes de fer, à la fin du II^e millénaire, que les prêtres du Zeus foudroyant se transformèrent en héros-forgerons. En même temps que l'on imagine que sa foudre a été forgée, son bouclier n'apparaît plus comme l'*aigis*, la peau de chèvre primitive, ou l'*itéa*, le grand pavois en planches de saule. Il devient une rondache. Encore en saule tressé au bras des cavaliers du relief de Prinia³, celle-ci ne se fait plus bientôt qu'en bronze et les fameux boucliers trouvés dans la grotte de l'Ilda, qui peuvent remonter au VII^e siècle, montrent l'aboutissement d'une transformation qui a dû commencer quatre siècles plus tôt avec l'arrivée des Achéens. Cette transformation a retenti sur les armes des Kourètes comme sur celles de leur dieu. Ils passèrent bientôt pour les inventeurs des plaisirs de la chasse et des danses militaires. Diodore⁴ leur attribue expressément l'invention de l'arc, du casque et de l'épée et Servius ajoute : *scuta aerea gestare Curetes primi invenerunt*⁵.

1) *Etymol. Magnum*, s. Εὐδίωνος (le fleuve carien où auraient débarqué les Kourètes).

2) Sur *Kadmos*, voir *Rev. Hist. Rel.*, 1909, II, p. 339. Je rappelle que Hermès *Kadmilos* a été rapproché des *Camilli* romains, jeunes garçons consacrés qui portent le bouclier ovale, et les *Salii* des *Sauadaï* compagnons du dionysos *Sauazias* (*Sabazios*) ou d'un Hermès *Salios* (σεύειν = σκαλεύειν, *salire*, sauter).

3) C'est ainsi du moins que j'expliquerais le quadrillage visible sur ces rondaches; Pernier, *Bollettino d'Arte*, 1907, p. 441; Milani, *op. cit.*, fig. 94.

4) Diodore, V, 66.

5) Servius, *Georg.* IV, 150. Les Kourètes sont qualifiés souvent de *Χαλκασπίδες* et Silius Italicus parle de *aerisonis Curetum advectus ab antris* (II, 92).

Parmi les monuments que l'on peut, je crois, rapporter aux danses des Kourètes, à l'époque égéenne, les fig. 5 et 6



Fig. 28. — Danse lente autour des boucliers-fétiches.

nous ont montré le dieu adoré sous forme du grand bouclier bilobé. Sur cette intaille et sur cette fresque de Mycènes, comme sur le moule de Siteia qui représente une scène semblable, ce sont des prêtresses qui entourent le fétiche et l'on doit croire que les Kourètes ont été ou précédés ou accompagnés par des prêtresses.

On les a vus associés aux Amazones à Éphèse comme on trouve les *Saliae virgines* à côté des *Salii* et les *Camillae* à côté des *Camilli*. Ce sont encore des femmes qui paraissent procéder à une danse lente autour des boucliers bilobés sur la fig. 28¹,



Fig. 29. — Danse violente autour d'un bétyle sur un anneau de Phaistos.

à une danse violente autour de la pierre sacrée elle-même sur la fig. 29¹. Mais ce sont des hommes pourvus du bonnet conique à *apex*, de la lance et du bouclier échancré, — l'armement caractéristique des Saliens — qui marchent en procession sur le fragment d'empreinte trouvé à Knossos (fig. 30)².

1) Milani, *op. cit.*, fig. 56.

2) Milani, *op. cit.*, fig. 54 (d'après les *Monumenti*, XIV, fig. 50). J'inclinerais à voir un bouclier ovale dans l'objet qui se trouve derrière l'oiseau.

3) Milani, *Stuti e Materiali*, III, fig. 355 (d'après *Annual*, 1903, fig. 38).

Quatre ou cinq siècles après la date probable de cette empreinte le bouclier des prêtres du Zeus guerrier s'est profondément modifié. Le bouclier bilobé prend la forme de la *pelté* sur un vase du Dipylon déjà allégué (fig. 9) qui me paraît reproduire le combat simulé de deux *pyrrhichistes*¹ (fig. 31). Le bouclier rond s'était déjà introduit et c'est ce bouclier que semblent frapper de leurs lances en tournant autour d'une pierre sacrée les prêtres-guerriers, vêtus d'une peau de panthère, du tesson bien connu de Tirynthe (fig. 32). Je croirais volontiers que l'artiste a voulu figurer les Kourètes crétois entrecho-



Fig. 30. — Kourètes en procession sur un sceau de Knossos.

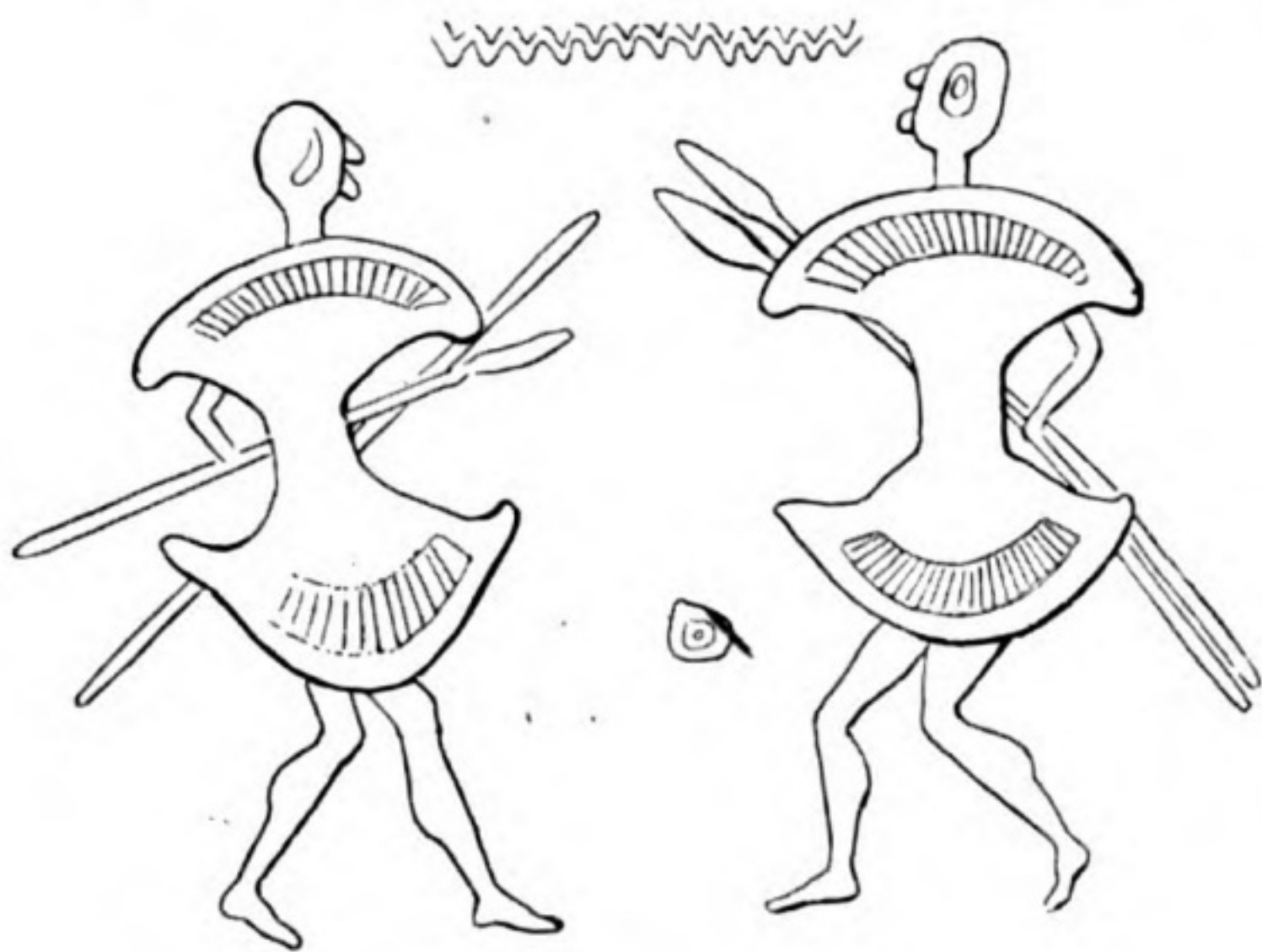


Fig. 31. — Kourètes ou *pyrrhichistes*.

quant leurs armes devant le bétyle de Zeus. Ce serait

1) Cf. plus haut, p. 215, n. 2. Les Kourètes passaient précisément pour les inventeurs de la *πύρις*, la pyrrhique crétoise (Callimaque, *in Jov.* 52 ; *in Dian.* 240). Préparant une étude sur les danses guerrières et le rôle du culte des armes dans l'origine des grands jeux de la Grèce, je n'insiste pas ici sur ce point. Je rappelle seulement que Furtwaengler (*Arch. Zeitsch.*, 1885, p. 137) a reconnu des *pyrrhichistes* dans ces guerriers et les a comparés avec d'autres figurations de guerriers dansant autour d'un *tropaion* (cf. Balheimer, *Jahrbuch* 1909, *Anzeiger*, p. 23).

encore un Kourète que représenteraient deux reliefs crétois ; le relief de Prinia déjà cité où un personnage apparaît en adoration ou en supplication devant un personnage énorme dont le bouclier rond touche à peine la tête du suppliant ; un relief de Praisos contemporain du tesson de Tirynthe (fig. 33).



Fig. 32. — Kourètes frappant leurs boucliers devant la pierre sacrée de Zeus.

Sur ce relief¹ trouvé près du temple de Zeus Diktéen, le personnage tient à la main un sceptre flexible plutôt qu'une lance et l'on sait que l'arme des Saliens est parfois qualifiée de *virga* ; une tête de bélier paraît indiquée sur un bouclier et l'on sait aussi que c'est en une peau de bélier que paraît avoir consisté le *Dioskôdion* qui purifiait

1) Milani, *op. cit.*, fig. 30.

les fidèles auprès des pierres sacrées de Zeus¹. C'est probablement un Kourète ou un Korybante étrusque qu'il faut reconnaître dans un petit bronze de Vetulonia qui porte le même bouclier rond orné de cercles centrés (fig. 34)².



Fig. 33. — Kourète de Praesos près de l'Antre de Zeus Diktéen.

Tandis que chez les Sardes et les Étrusques, à Faléries et à Argos, le bouclier rond triomphait dans le culte, chez la *Juno Sospita* de Lanuvium et chez la *Quiritis* des Saliens de Rome³ — la forme mycénienne restait en usage⁴. Plutarque qualifie de πέλτη⁵ le

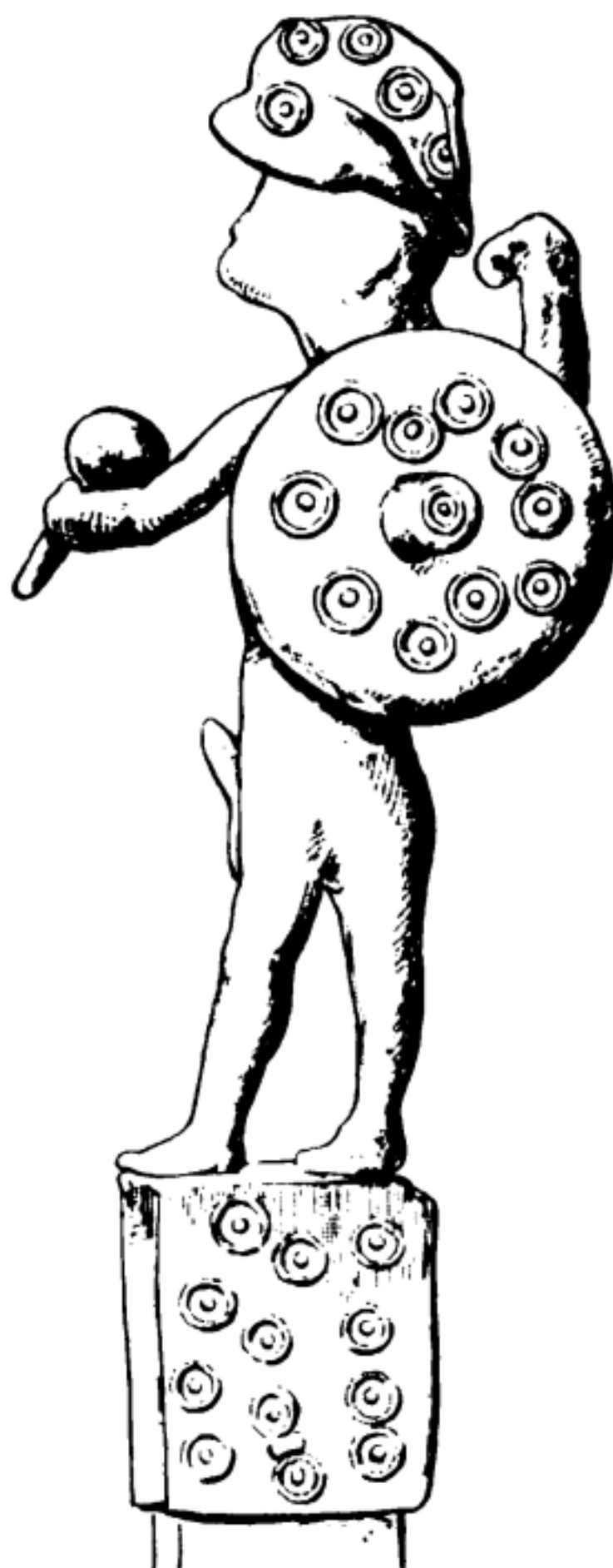


Fig. 34. — Kourète ou Korybante étrusque.

1) Milani *op. cit.*, fig. 25 et 25 a. Un autre Korybante *itifallico* brandissant la rondache, d'une tombe *a pozzo* de Vetulonia, est reproduit par Milani, fig. 19.

2) Ne doit-on pas voir dans la sardoine de Vaphio, n° 1781 (Musée d'Athènes, *Catal. des Ant. mycéniennes*) deux cornes de bélier s'élevant de part et d'autre d'un casque conique à apex, orné de dents de sanglier comme celui des Saliens? (Cf. Milani, *Studi*, III, p. 13).

3) On sait que des Saliens existaient aussi à Albe, Tibur et Tusculum, par conséquent dans tout le Latium sans doute.

4) Voir pour ce qui concerne les Saliens le mémoire de W. Helbig, *Sur les attributs des Saliens* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1905.

5) Plutarque, *Numa*, 13 : ὡς πέλτη.

bouclier des Saliens et Denys, en lui donnant le même nom, le décrit tel qu'on le voit sur les gemmes et monnaies qui représentent les *ancilia* (fig. 4), de contour ovale avec une échancrure au milieu de chaque long côté, « tel qu'en portent, à ce qu'on dit, chez les Grecs, ceux qui célèbrent les mystères des Kourètes¹ ».

Bien que les monuments de l'époque archaïque que nous avons cru pouvoir rapporter aux Kourètes les montrent armés du bouclier rond, bien que les monuments postérieurs de l'époque classique, qui les représentent dansant autour de Zeus enfant, paraissent leur prêter indifféremment le bouclier rond, le bouclier ovale ou le bouclier hexagonal, la notice de Denys doit conserver toute sa valeur. Elle n'atteste pas seulement que les mystères des Kourètes continuaient à être célébrés à son époque; elle montre aussi que, pour ces mystères eux-mêmes, on persistait à se servir du vieux bouclier mycénien comme les Saliens à Rome portaient toujours l'*ancile*.

*
**

Ainsi, le bouclier primitif qui, en raison du bois de saule dont il était fait, s'était personnifié en Itanos, ne figurait plus, dans la Grèce classique, que dans les mystères des Kourètes crétois au nombre desquels Itanos avait été reçu. Bientôt avec l'arrivée des Achéens, le métal qui ne faisait d'abord qu'orner le bouclier en bois de saule, le recouvrit tout entier en le réduisant aux dimensions d'une rondache. C'est alors que les Kourètes passèrent pour les premiers métallurges et que le génie de l'*itéa* devint l'inventeur du bouclier de bronze après avoir été celui du pavois en bois et en cuir. Mais si, en Grèce, ce pavois mycénien ne figurait plus que dans les rites des Kourètes, dans le Latium, il n'avait pas seulement

1) Denys, II, 20, 6 : τῇ δὲ εὐωνύμῳ κατέχει πέλτην Θρακίαν · ἥ δ' ἐστὶ ῥομβοειδὴ θυρεὸν στενωτέρας ἔχοντι τὰς λαγόνας ἐμπερής, οἷας λέγονται φέρειν οἱ τὰ Κουρήτων παρ' Ἑλλήσιν ἱερὰ.

persisté entre les mains du collège des Saliens. *L'ancile* de la Rome primitive, longtemps éclipsé par le *clipeus* étrusque identique à l'*aspis* dont on plaçait l'invention à Argos, reparissait, au III^e siècle, dans l'armement de la légion romaine sous la forme du *scutum* emprunté aux Samnites, puis, dans l'infanterie légère, sous la forme moins lourde des *parmae bruttianaë*. Ainsi, tandis que l'invention du bouclier était attribuée en Grèce à l'ensemble des Kourètes et particulièrement à Itanos dans des traditions que les Achéo-Éoliens purent apporter, dès le x^e siècle, sur les côtes italiennes, le *scutum* était, à Rome, d'origine samnite. La tradition de l'origine argienne était trop étroitement liée au bouclier de forme circulaire, dit *argolique*, pour qu'on pût songer à l'appliquer au *scutum*. Au contraire, l'obscurité que la légende d'Itanos devait à sa haute antiquité, son nom même qui rappelait des formes sabelliennes, le rapprochement fait de bonne heure entre les Saliens et les Kourètes, tout facilitait le compromis : dans l'heurématologie gréco-romaine Itanos le Samnite passa désormais pour l'inventeur du bouclier.

A. J.-REINACH.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

WILLIAM FAIRFIELD WARREN. — **The earliest Cosmologies;** the Universe as pictured in thought by the ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians and Indo-Aryans. 1 vol. in-8° de 222 pages. — New-York, 1909.

La plupart des auteurs qui se sont occupés de la cosmologie babylonienne s'accordent généralement à reconnaître que les Chaldéens se représentaient la terre, suivant la description de Diodore de Sicile, comme une barque circulaire renversée, c'est-à-dire une sorte de coupole, flottant sur les eaux de l'abîme. Dans la cavité intérieure se trouvait le séjour des morts et des esprits infernaux. Le ciel était également un dôme qui pivotait autour d'une haute montagne, située dans le nord de la Mésopotamie, en entraînant dans sa rotation les constellations et les autres étoiles fixes. Dans l'intervalle de la terre et du firmament circulaient, à des altitudes diverses, emprisonnés dans des sphères cristallines, le soleil, la lune et les cinq planètes dont on avait constaté le mouvement propre. « La terre, écrit M. Maspero, dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, reposait sur l'abîme; le ciel sur la terre; l'imagination des premiers Chaldéens n'allait pas jusqu'à se demander sur quoi reposait l'abîme. »

Cette dernière question ne se poserait guère ou du moins perdrait le plus clair de sa raison d'être, si on admettait l'interprétation de M. Warren qui transforme les hémisphères emboîtés en sphères parfaites et qui déloge l'enfer de sa cavité terrestre pour en faire une « contre-terre » *antipodale*. Relevant les nombreux vestiges de la croyance que le monde inférieur est la contre-partie exacte du monde supérieur, l'auteur estime que, pour les Chaldéens, la terre consistait en deux pyramides

à sept étages, opposées l'une à l'autre, soudées par la base, encerclées par le fleuve Océan à leur ligne de jonction et immobilisées au centre de sept ou plutôt de huit sphères concentriques. Ces pyramides inverties sont traversées de pôle à pôle ou plutôt de sommet à sommet, par l'axe cosmique, au haut duquel se tient Anou, le grand dieu du firmament supérieur ; à l'extrémité opposée réside Éa, le dieu du monde souterrain. C'est le long de cet axe, véritable échelle de Jacob, que s'établit la communication entre les diverses sphères, sauf que les hommes, pour passer dans le séjour des morts, doivent s'y rendre par l'Océan qui entoure la base de la terre habitée. — Il va sans dire que, dans ce système, le soleil, la lune, les planètes se meuvent autour du pôle dans une direction horizontale et que les constellations du zodiaque s'alignent sur l'équateur de la huitième sphère, dans un plan perpendiculaire à l'axe de la terre et du monde.

Il est incontestable que ce système fait disparaître de nombreuses difficultés auxquelles se sont heurtés les critiques et les commentateurs de toutes les époques. Tels par exemple, les passages de l'*Odyssée* relatifs à la situation géographique de l'Hadès. Tantôt le royaume infernal y est décrit comme s'étendant sous la terre — ce qui ne veut pas dire nécessairement à l'intérieur de la terre ; — tantôt on y arrive en traversant le fleuve océanique qui entoure le globe. Ulysse, en quittant l'île de Calypso, vogue manifestement vers l'Ouest ; cependant l'île Aiaë où il aborde est située, dit le poète (*Odyss.*, XII, 3-4) là où le soleil se lève et où l'aurore, née au matin, a « sa demeure et ses chœurs ». — Toute contradiction disparaît, si on admet qu'Ulysse traverse l'Océan pour atteindre l'Hadès de l'autre côté de la terre, là où l'Occident devient l'Orient, — aux antipodes.

M. Warren établit que cette cosmologie a passé chez les Juifs, les Égyptiens, les Phéniciens, les Iraniens, les Hindous, les Arabes, les Chinois. Nous ne pouvons le suivre dans le détail de sa démonstration. On admet, du reste, généralement, que la plupart de ces peuples ont emprunté à la Chaldée non seulement les figures du zodiaque et la carte du ciel, mais encore des institutions que même le renversement de la théorie géocentrique par les découvertes de Copernic n'a pas réussi à abolir dans notre propre civilisation, par exemple l'application du système duodécimal aux divisions du temps, le caractère septénaire de la semaine, etc. Il faut rendre cette justice à l'auteur qu'il serre la question de près et que, sur ce terrain, ses interprétations sont en général aussi ingénieuses que suggestives. Ce n'est pas, toutefois, qu'il n'y ait

certaines réserves à faire sur sa méthode et sur une partie de ses conclusions. S'il est fondé à critiquer les commentateurs qui, devant les contradictions apparentes de certains textes antiques, se tirent d'affaire, en accusant les auteurs de superficialité ou d'inconséquence, ne verse-t-il pas dans le défaut contraire, lorsqu'il prétend supprimer ces contradictions en y appliquant sa propre logique ? Le système cosmologique qu'il nous présente comme un tout bien ordonné a dû se développer graduellement. En Chaldée, aussi bien qu'ailleurs, cette conception du cosmos a dû se heurter à d'autres théories, moins scientifiques sans doute, mais qu'elle n'a pas fait disparaître du jour au lendemain et avec lesquelles elle a dû plus d'une fois conclure des compromis. L'histoire des religions prouve surabondamment que des traditions contradictoires peuvent parfaitement coïncider chez un même peuple, voire dans une même vue d'ensemble : un des exemples les plus connus est dans les idées que les Égyptiens se formaient de l'âme et de la vie future.

M. Warren se donne beaucoup de mal pour réconcilier avec son point de vue les traditions portant que la terre est un disque ou du moins un bloc plus ou moins discoïde, borné au nord par une protubérance derrière laquelle le soleil repasse chaque jour, du couchant au levant, — ou encore, que l'univers est un grand arbre dont la terre constitue soit le tronc, soit les racines et dont les étoiles sont des fruits ; les nuages, des rameaux. Lui-même constate partout des traces de ces conceptions. Pourquoi vouloir absolument ramener à l'axe du cosmos le frêne Yggdrasil des Scandinaves ou le pont Chinvat des Perses ; aux sphères concentriques de la cosmologie chaldéenne la forme cubique ou rectangulaire de l'univers égyptien, et à une pyramide invertie le Schéol de la Bible ?

L'auteur me paraît insister un peu trop sur la forme pyramidale que, chez les Chaldéens, il assigne à l'image de la terre et de la « contre-terre ». Je sais bien que les temples étagés de la Babylonie sont parfois représentés comme construits à l'imitation de la terre ; mais on peut se demander s'il n'y avait pas là une exagération d'image. Ce qui est vrai — et il a raison de le faire ressortir — c'est que les Chaldéens regardaient l'hémisphère terrestre comme une montagne *plus ou moins* étagée, dont la cime se trouvait au Nord de leur pays. Il en résultait naturellement que, pour eux, le fleuve Océan se trouvait au Sud, ainsi que la route du monde souterrain — ou plutôt *antipodal*, selon l'heureuse expression de l'auteur.

Où je ne puis absolument plus le suivre, c'est lorsqu'il entasse hypothèse sur hypothèse en vue de retrouver le berceau de l'astronomie chaldéenne. Que la Babylonie l'ait héritée des Sumériens, de nombreux assyriologues l'affirment avec compétence. Mais rien ne permet de supposer que ce peuple encore mystérieux — qu'il soit ou non de sang touranien, — ait inventé et développé son système cosmogonique ailleurs que dans le bassin de l'Euphrate. M. Warren pose en principe que le zodiaque *a dû* être constitué dans un âge où « les signes correspondaient avec leurs constellations ». Cette coïncidence astronomique s'est produite pour la dernière fois, par suite de la précession équinoxiale, autour de l'an 277 avant notre ère, et, comme l'histoire nous apprend que le zodiaque était en usage pendant de nombreux siècles antérieurs, il faut bien en reporter l'invention au début de la révolution précédente, c'est-à-dire à quelque 26.000 ans plus tôt.

Passé pour l'hypothèse ; ce n'est qu'une de plus parmi toutes celles qui ont été produites dans cet ordre d'idées. Mais l'auteur va plus loin, quand il veut nous persuader que « cette unique, largement répandue, presque oecuménique, conception pré-babylonienne de l'Univers » a été formée dans une région « à égale distance de l'Inde, de la Babylonie et de l'Égypte ;... où l'on peut étudier sans interruption les mouvements des corps célestes dans leur révolution quotidienne, où le soleil n'a qu'un lever et qu'un coucher pendant toute l'année ; où le pôle coïncide à peu près avec le zénith ; ...où n'a jamais surgi le problème de l'identité entre l'étoile du soir et celle du matin ;...où l'on n'éprouvé plus de difficulté à constater la sphéricité de la terre, l'inclinaison de son axe, l'origine de la clarté lunaire, la cause des éclipses, etc. », — en un mot : dans « la région dont le centre est le pôle arctique et dont la limite est le cercle arctique ». — Là devait être le Paradis terrestre de la tradition et M. Warren ne semble pas peu fier de l'avoir retrouvé.

Sans doute, ce n'est pas précisément ce que Peary ou même Cook prétendent y avoir récemment rencontré. Si c'est des pôles que proviennent, comme le croit M. Warren, la flore et la faune du globe entier, y compris le genre humain, il faudra, pour qu'il devienne possible d'y supposer une culture d'esprit comme celle que représente l'invention du zodiaque, remonter, non pas à quelque 27.000 ans, mais à l'époque où la géologie y a constaté l'existence d'un climat tempéré, tropical ou sub-tropical, c'est-à-dire à l'âge tertiaire, il y a peut-être des milliers de siècles. Et ce sont les hommes ou plutôt les anthropothèques, encore condamnés, pour de nombreux millénaires, à la

simple utilisation de cailloux éclatés, qui auraient inventé ce que M. Warren proclame lui-même « l'héritage scientifique le plus précieux, sinon le plus ancien de la race humaine — la découverte peut-être la plus difficile réalisée jusqu'ici dans l'astronomie » ! En admettant même que, dans ce coin du monde alors si favorisé, aurait pu se développer prématurément une avant-garde de l'évolution humaine, les générations, que l'anthropologie, à défaut de l'histoire, nous montre partout à l'aurore de la civilisation, n'auraient été capables ni de comprendre, ni de transmettre une conception aussi avancée des mouvements célestes, même si elles l'avaient reçue par contact ou par héritage.

L'auteur n'est pas le premier venu. Ancien président de l'Université de Boston, c'est un esprit averti, un érudit sérieux, un philologue au courant des langues orientales, versé dans la littérature d'un sujet dont l'étude, déclare-t-il, a été pour lui « pendant plus de trois décades, un devoir et un plaisir », professant d'ailleurs une foi sereine dans la valeur de ses conclusions particulières. Cependant, il reconnaît que le progrès en est lent dans le monde de l'érudition. Il n'y a pas lieu d'en être surpris.

GOBLET D'ALVIELLA.

FÉLIX LACÔTE. — **Essai sur Gunâdhya et la Brhatkathâ**, suivi du texte inédit des chapitres xxvii à xxx du *Nepâla Mâhâtmya*, 8° (xv et 335 pages). — Paris, Leroux, 1908.

« Faire l'histoire des contes, dans l'Inde, ce serait, pour une large part, faire l'histoire de la pensée, des religions et des mœurs ». Ainsi s'exprime M. F. Lacôte dans l'avant-propos de son livre. Qu'un savant, après avoir passé plusieurs années de sa vie à explorer une province de la littérature populaire, s'exagère quelque peu l'importance des découvertes qu'il y a faites, c'est bien excusable. En tout cas, personne ne disconviera que les contes et les fables de l'Inde ne nous renseignent abondamment sur le milieu en somme très varié et très animé dans lequel les religions se sont développées et ont lutté pour l'existence. Quelle place les diverses croyances et pratiques ont prise dans l'estime des populations et dans la vie journalière, nous l'y constatons beaucoup mieux que dans les traités des théologiens. Ascètes et brah-

manes, bouddhistes et jainas, dévots et raisonneurs sont là en perpétuel contact les uns avec les autres. Comme d'ailleurs, dans cette Inde si friande d'histoires, les récits s'adaptent sans cesse au goût et aux habitudes des nouvelles générations, leurs successifs avatars sont autant de témoins des variations qui se produisent dans l'esprit et dans les tendances du public. On comprendra donc que nous parlions avec quelque détail d'un ouvrage qui éclaire de la manière la plus heureuse, dans sa formation et dans son histoire, un groupe important de contes populaires.

Disons tout de suite qu'au filon si habilement exploité par M. Lacôte ne s'attache nullement le même genre d'intérêt qu'ont éveillé, par exemple, les Jātakas bouddhiques et le Pancatantra. La littérature comparée n'a pas grand'chose à glaner dans les collections de récits qui sont issues de l'œuvre probablement perdue du vieux Gunādhya. Celle-ci est foncièrement hindoue; locale de caractère, elle ne se prêtait guère à voyager de pays en pays. En revanche, les lecteurs que captivent les questions de littérature générale, pourront, à l'aide du livre de M. L., apprendre par quelle suite de transformations un roman a fini par n'être plus qu'une collection de récits hétérogènes.

L'œuvre originale était une sorte d'épopée bourgeoise et fantastique, écrite en un dialecte populaire et probablement en prose. M. L. penche à la dater du III^e siècle après Jésus-Christ. Elle n'est plus représentée pour nous que par des versions notablement plus récentes, dont les seules utilisables sont, pour le moment : 1^o Le *Brhatkathā-ṣloka-samgraha*, retrouvé en partie, il n'y a pas longtemps, dans des manuscrits d'origine népalaise¹ ; 2^o La *Brhatkathā-manjarī*, de Kṣemendra, découverte par Bühler, dans le Cachemire, en 1871² ; 3^o Le *Kathāsarit-sāgara*, de Somadeva, une œuvre du XII^e siècle, cachemirienne elle aussi, et bien connue par l'édition de Brockhaus et la traduction anglaise de C. H. Tawney.

Voulant établir le caractère de l'original perdu, M. L. a commencé par confronter soigneusement les deux collections cachemiriennes, de manière à reconstituer leur source commune, qu'il appelle l'*abrégé cachemirien*. Il compare les résultats ainsi obtenus à la version népalaise et retrouve, par cette voie, le plan et les matières de la *Brhatkathā* primitive. Les analyses très complètes qu'il a données, particulièrement

1) M. Lacôte a commencé la publication de cet ouvrage (Leroux, 1908).

2) Elle a été publiée dans la *Kāvya-mālā*, en 1901.

du Kathâsaritsâgara (p. 67-111) et du Çlokaśāgraha (p. 152-195), garderont leur utilité, même s'il était démontré que les conclusions auxquelles elles servent de base ne sont point toujours justifiées. Comme les résumés que M. Jacobi a faits du Mahābhārata et du Rāmāyana, celui du Saurapurāna, dû à M. Jahn, ou les sommaires mis par M. Senart en tête des trois volumes de son édition du Mahāvastu, ces tables détaillées faciliteront beaucoup les recherches ultérieures. Il est à souhaiter que cet exemple soit généralement suivi, au moins pour les ouvrages dont le contenu est composite.

Cette restitution d'un vieux monument, faite à l'aide d'un livre qui l'a peut-être reproduit avec une fidélité relative, mais qui n'existe plus qu'en partie, — et de recueils d'un tout autre genre, il est vrai, mais qui ont du moins utilisé les matériaux primitifs, — comporte bien des hypothèses et laisse prise à plus d'une incertitude. Comme, cependant, les résultats auxquels M. L. est parvenu, après une critique approfondie des documents et des témoignages, ont un cachet incontestable de simplicité et de vraisemblance, on peut les considérer comme valables, au moins pour l'essentiel. Je les résume rapidement.

Gunādhyā a réellement existé. Il vivait probablement au commencement du III^e siècle de notre ère. Il connaît particulièrement la région de Kauçāmbī et d'Ujjayinī ; mais il semble avoir voyagé dans une grande partie de l'Inde. Il a écrit en paīçācī, une langue que M. L. regarde comme du sanscrit déformé par des populations anaryennes établies au N. O. de l'Inde, non loin du Cachemire. C'est Gunādhyā qui a donné à ce patois une existence littéraire.

Comment Naravāhanadatta devint empereur des Vidyādharas et comment il fit tant de brillantes conquêtes, tel était le sujet de la Brhatkathā. Les Vidyādharas sont un peuple d'êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, que l'auteur, comme d'ailleurs le Mahābhārata, localise dans l'Himālaya. S'il les a choisis pour héros, c'est qu'ils ne sont pas uniformément heureux comme les dieux, ou toujours misérables comme les hommes ; un mélange de félicités et d'infortunes, de vertus et de vices, joint à une puissance miraculeuse illimitée, voilà de quoi faire des récits variés et captivants, selon le goût des lecteurs de l'Inde. Naravāhanadatta passe par les vicissitudes les plus étranges ; il apprend à connaître toute espèce de milieux ; autant d'épreuves qu'il lui faut subir avant d'arriver à la haute destinée qui lui est promise. Comme nous avons affaire à un roman, et non à une épopée, les aventures de ce héros sont surtout amoureuses. Il est même fort probable

que la plupart des livres avaient chacun pour centre une des nombreuses épouses de Naravâhanadatta.

Gunâdhya a tiré ce personnage de son imagination. Chose curieuse, il a voulu qu'il fût le fils d'un prince illustre, Udayana, le roi des Vatsas¹ que de vieilles légendes mêlaient intimement à la vie du Bouddha, et qui devait être quelques siècles après Gunâdhya, une des figures favorites du théâtre classique. M. L. pense que le roman s'ouvrait par l'histoire détaillée de l'enfance et des amours d'Udayana.

Comme bien d'autres œuvres écrites à l'origine dans un dialecte populaire, la Brhatkathâ fut traduite en sanscrit, quand le sanscrit devint le véhicule attitré de la production littéraire. Ainsi virent le jour, entre autres, les deux versions népalaise et cachemirienne qui ont aidé M. L. à reconstituer l'œuvre de Gunâdhya. Encore la représentent-elles fort mal, puisque l'une d'elles, que l'on doit à Budhasvâmin, s'annonce par son titre comme un abrégé, et que, telle que nous la connaissons, elle correspond tout au plus au premier quart de l'ouvrage primitif. Du moins est-elle restée fidèle au plan, au contenu, à l'esprit de la Brhatkathâ en paicâci. L'histoire de Naravâhanadatta est toujours l'élément principal, et les récits accessoires, relativement peu nombreux, ne sont pas trop artificiellement insérés dans ce cadre.

Il n'en est pas de même des deux collections cachemiriennes². Les aventures du héros ne sont plus qu'un prétexte pour raconter des histoires à tout propos, et surtout hors de propos. Dans le « bouquet » arrangé par Ksemendra, les fleurs, ce sont les contes ; l'empereur des Vidyâdharas et ses conquêtes amoureuses ont fourni le fil qui les tient assemblées. Quant à Somadeva, il a voulu que son œuvre fût comme un océan où vinssent affluer tous les courants de la narration poétique : il a déversé dans cet immense réservoir tout ce qui, dans ce genre, lui paraissait mériter d'être conservé³. Le plan et le contenu sont maintenant bien différents de ce qu'ils étaient dans la Brhatkathâ primitive.

1) M. L. émet l'hypothèse que la Brhatkathâ fut composée pour être récitée dans les grandes fêtes populaires de Kauçâmbi et d'Ujjayinî. S'il en est ainsi, on comprend aisément que le romancier ait tenu à rattacher son récit à un héros très populaire dans cette région.

2) Ksemendra florissait au milieu du XI^e siècle ; Somadeva est son cadet d'au moins 25 ans. Voir l'*Essai* de M. L., p. 145.

3) Ce caractère appartenait déjà à l'original cachemirien dont dérivent Ksemendra et Somadeva. Leurs deux recueils contiennent en effet des versions du Pancatantra et des 25 contes du Vampire, insérées en bloc.

Il est probable même que Somadeva n'a nullement cru devoir respecter la collection cachemirienne qui lui servait de base, comme à Ksemendra¹. En tout cas l'esprit de l'œuvre est profondément altéré. Comme M. L. l'a montré par des exemples décisifs, Somadeva a essayé de relever la condition sociale de plusieurs de ses personnages, et surtout il a pris à cœur de leur faire mieux observer les conventions du Dharma, fût-ce aux dépens de la vraisemblance psychologique et morale. Il est juste d'ajouter que cette infériorité est rachetée par un merveilleux talent de narration. En outre, Somadeva a sur Budhasvâmin le très grand avantage d'avoir laissé quelque chose de complet. Aussi est-ce son œuvre qui est demeurée populaire, et c'est par elle que le nom de Gunâdhya a surtout vécu dans la mémoire des lettrés.

Il se pourrait, en effet, que M. L. se soit exagéré l'influence exercée par Gunâdhya sur l'histoire de la littérature populaire dans l'Inde². Que Gunâdhya ait été un écrivain remarquablement original, on l'admettra volontiers : il semble bien avoir créé pour l'Inde³ le genre de roman auquel appartient sa *Brhatkathâ*. D'autre part, si c'est lui qui a fait de la *paicâci* un dialecte littéraire, on ne peut pas dire que son ini-

1) Sur le rapport de son œuvre avec l'original qu'il a traduit, Somadeva s'est exprimé en trois *çlokas* qui ont été l'objet d'interprétations très divergentes. D'après M. L., le poète, après avoir protesté qu'il a suivi fidèlement le *mûla*, déclare avoir heureusement disposé « une portion de poème régulier » ; la part d'originalité qu'il revendiquerait ainsi, ce serait d'avoir donné aux livres 14 et 15 un caractère qui en ferait un *kâvya*, au sens technique de ce mot. Cette traduction est inadmissible. Un poète, même hindou, a-t-il pu, de propos délibéré, sacrifier l'unité de ton et limiter son effort artistique à deux livres sur dix-huit ? Somadeva a certainement voulu dire que, sans porter atteinte au fond ni à la saveur esthétique du récit, il a mieux « arrangé la partie (de l'œuvre) qui a le caractère d'un *kâvya* [c'est-à-dire d'un poème régulier, fidèle aux règles de l'unité du sujet et du ton].

2) M. L., p. 275, fait état de ce que Hemaçandra donne l'histoire de Nara-vâhanadatta comme l'exemple typique du sous-genre *brhatkathâ*. Il est vrai, mais la portée de cette remarque a été d'avance fortement amoindrie par l'observation que les théoriciens ont multiplié souvent les rubriques pour tenir compte de minimes différences (p. 221).

3) Pour l'Inde, car, tout comme M. Peterson, M. Lacôte croit à l'influence des romans grecs. Il se pourrait, pense-t-il, que Gunâdhya eût emprunté à ces modèles l'idée qui sert de cadre à son histoire : des amants séparés qui se cherchent et ne sont réunis qu'après avoir passé par mille aventures. Il serait facile aussi de relever des traits de ressemblance entre la *Brhatkathâ* et les deux fameux romans latins, le *Satiricon* de Pétrope et les *Métamorphoses* d'Apulée.

tiative ait été bien féconde, ni même qu'elle ait tourné à l'avantage de son œuvre. Et comment croire qu'Udayana doive à la Brhatkathâ d'être devenu un personnage populaire des contes et du théâtre¹ ? S'il en était ainsi, on ne s'expliquerait pas pourquoi Naravâhanadatta, le véritable héros de Gunâdhya a été si complètement oublié², et aussi le fidèle et ingénieux Gomukha, une figure qui pourtant se prêtait admirablement à la scène ? Non, la littérature bouddhique prouve qu'Udayana était resté vivant dans l'imagination populaire. C'est à la légende que Gunâdhya l'a emprunté, tout comme Harsa, l'auteur de la Ratnavali et de la Priyâdarçikâ. Rien ne prouve d'ailleurs que cette légende ait été spécifiquement bouddhiste. C'est pourtant le rôle assigné à Udayana dans la Brhatkathâ qui a conduit M. L. à penser que, pour le fond de son récit, Gunâdhya s'est surtout inspiré de sources bouddhiques. On se demandera, en ce cas, comment il se fait qu'il ait laissé de côté l'histoire de Mâgandiya dont l'antiquité nous est garantie par une allusion suffisamment claire du Sutta-Nipâta.

Ce sont-là moins des réserves que des objections. Il se peut qu'elles ne pèsent pas beaucoup en face des témoignages invoqués par l'auteur. A tout prendre, le livre de M. Lacôte est une intéressante et solide « contribution à l'histoire des Contes indiens ». Si c'est à un savant allemand, M. Hertel, que nous devons bientôt de connaître dans tous leurs détails les destinées du Pancatantra, il est réjouissant de penser que c'est un savant français qui aura éclairé d'une vive lumière l'histoire, captivante elle aussi, de la Brhatkathâ et de ses dérivés.

PAUL OLTRAMARE.

LUDWIG HARALD SCHÜTZ. — **Die Hohe Lehre des Confucius.**

J. St. Goar. Frankfurt a./M., 1909. Gr. 8° de 64 p.

Dans cette brochure d'une très belle typographie, l'auteur, d'après

1) Un commentateur de la Sâmkhya-Kârikâ, désireux de faire comprendre comment le « corps subtil » peut être tour à tour homme, bête ou arbre, le compare à l'acteur qui représente tantôt Râma à la hache, tantôt Yudhishthira, tantôt le roi des Vatsas.

2) J'ajoute que Budhasvâmin a supprimé la partie du roman relative à Udayana, et conservé celle où Naravâhanadatta joue un rôle. Cela n'a pas empêché le premier d'être aussi populaire que son prétendu fils l'est peu.

sa préface, s'est proposé de dissiper les nuages qui enveloppent encore pour le grand public Confucius et la civilisation chinoise.

Il fait graviter toutes ses remarques autour du premier chapitre du « Ta Hio » ou « La Grande Étude » dont il donne, outre le texte chinois d'après le « Museum Sinicum » de Bayer, le texte avec commentaires de l'édition de Chang-haï. Le choix du « Ta-Hio » est excellent, car cette œuvre renferme la substance des principes de morale sociale de Confucius.

Cependant on peut regretter que le D^r H. S. au lieu de donner simplement une bonne traduction en prose d'après Legge, ait cru devoir traduire en vers allemands une œuvre dont l'original est en prose. Je veux bien que la prose chinoise soit très harmonieuse, mais mieux vaut peut-être, dans une traduction, sacrifier cette harmonie à la fidélité. Le plan de l'ouvrage est le suivant : Biographie sommaire de Confucius. — Traduction de quelques extraits du « Louen-yu » ou Entretiens de Confucius. — L'origine des Chinois. — La civilisation chinoise avant Confucius. — Relations de la Chine avec l'Europe. — Le langage chinois; les quatre tons; l'écriture chinoise. — Les « classiques » chinois rangés par catégories. — Le « Ta-hio », traduction littérale et en vers. — Notes bibliographiques. — Textes chinois.

Tous ces chapitres admettent sans critique beaucoup de faits souvent fort contestables, et cela, avec un appareil scientifique qui peut en imposer au grand public. Qu'il me suffise de dire qu'à la page 12, l'auteur explique l'appellation « Kong-fou-tse » du Sage par « der erhabene Pfau », « le « sublime paon ». Plus loin, en note au bas de la page 33, il est parlé d'un certain Lapon « Rasthe » qui aurait, dans une conversation avec le roi de Siam reconnu la parenté d'un mot siamois avec un mot lapon, ce qui justifie, aux yeux de l'auteur, la parenté du langage lapon et du siamois.

Huit reproductions de gravures d'Helman (d'après les Dessins originaux de la Chine envoyés à Paris par le P. Amyot, 1782) viennent fort heureusement illustrer ce texte aride, en mettant sous les yeux du lecteur les épisodes les plus célèbres de la vie de Confucius.

C. BLANCHET.

HUGO GRESSMANN. — **Palaestinas Erdgeruch in der israelitischen Religion.** — Berlin, Curtius, 1909, 93 pages, 1 mk. 80.

Cette brochure ne contient pas, comme le titre pourrait le faire supposer, une étude sur les traits spécifiquement palestiniens de la religion israélite par opposition aux éléments qui portent la marque du désert ou à ceux qui proviennent du fonds commun de l'ancienne culture orientale, ou encore à ceux qui ont un caractère universel, humain. Le sujet traité par M. Gressmann est plutôt l'utilité de la connaissance de la Palestine moderne, et en général de l'Orient actuel, de ses habitants et de son climat, pour l'intelligence de l'ancienne religion d'Israël.

L'Orient est éminemment conservateur. Dans ce vieux sol les croyances et les coutumes les plus primitives se perpétuent avec une surprenante ténacité. Dans la religion populaire de la Palestine actuelle on découvre, encore vivants, des éléments qui entraînent dans la constitution de la mentalité religieuse d'Israël aux premiers âges de son histoire. Plus d'un trait isolé des vieux récits hébreux, que le lecteur non averti était tenté de prendre pour une métaphore de poète ou pour un détail fortuit et sans portée, se révèle à qui connaît l'Orient comme le témoin de tout un groupe de croyances populaires traditionnelles ayant existé dans l'ancien Israël comme dans la Syrie d'aujourd'hui.

Pour tirer un pareil profit de l'étude de la Palestine actuelle, il faut — cela va de soi — s'écarter des itinéraires tracés par Bädcker, il faut pénétrer dans l'intimité des bédouins et des fellahs, ce qui n'est pas facile. Mais ce travail peut être singulièrement fructueux. C'est ce que M. Gressmann, après MM. Curtiss, Dalman et bien d'autres, montre par quelques exemples.

La couleur bleue que l'on donnait avec prédilection aux bijoux, aux amulettes, aux tentures sacrées était, comme l'atteste la croyance des Juifs de la Palestine actuelle, un préservatif contre le « mauvais œil », les peuples dont les yeux sont de couleur foncée attribuant une influence néfaste aux yeux bleus.

Le geste d'Ezéchias déployant dans le temple la lettre injurieuse du roi d'Assyrie (2 Rois 19, 14) et la promesse du prophète déclarant que les eunuques qui observeront le sabbat auront un monument et un nom dans la maison et dans les murs de Yahvéh (Es. 56, 5) s'éclairent

dès qu'on les rapproche des moyens qu'emploient les Palestiniens actuels pour faire en sorte que Dieu ou les saints n'oublient pas leurs requêtes : morceaux de papier glissés dans les fentes du mur du Temple, clous plantés dans les parois du sanctuaire. M. Gressmann aurait pu signaler aussi les lettres que les Juifs adressent aux patriarches et qu'ils leur font parvenir en les jetant dans un trou pratiqué sous une marche de l'escalier de la mosquée de Hébron : la crypte de cette mosquée doit, on le sait, abriter les tombeaux des pères¹.

Il insiste naturellement aussi sur les analogies frappantes que présente le culte rendu aux saints ou *ouélis* dans l'Orient actuel avec les formes anciennes de la religion de Yahvéh, sur les ressemblances des derviches avec les anciens prophètes.

En terminant cette première partie de son exposé, il fait remarquer avec raison que ce qui s'est maintenu immuable en Orient et ce qu'on peut, par conséquent, espérer éclairer par l'étude de la Palestine moderne, ce ne sont pas les formes religieuses supérieures — la foi des grands prophètes par exemple —, mais les stades inférieurs du développement, la religion populaire. Le monothéisme, en particulier, ne saurait s'expliquer, comme l'avait cru Renan, par l'impression produite sur l'âme du nomade par le spectacle du désert. L'histoire de l'Islam et l'observation des bédouins du présent nous apprennent que le désert porte ses habitants à l'athéisme bien plutôt qu'à l'adoration méditative d'un Dieu suprême. « Par ses origines le monothéisme n'est ni une religion populaire, ni une religion naturiste; c'est toujours le fait d'un grand homme » (p. 47).

Dans une seconde partie, M. Gressmann traite des phénomènes naturels qui caractérisent le climat de la région palestinienne et qui ont joué un rôle dans la conception que les anciens Israélites se sont faite de Dieu : le vent d'Est, brûlant en été, glacial en hiver, le tremblement de terre, l'orage, le torrent, l'éruption volcanique, la pluie fertilisante, les arbres fruitiers, les sources, le soleil.

Il conclut que Yahvéh n'était pas pour l'ancien Israël le Dieu de tout l'Univers, mais en première ligne de certains phénomènes, spécialement de phénomènes effrayants, que la religion d'Israël, comme les autres, dépendait donc en quelque mesure du pays et du climat, mais

1) M. F. Macler a reproduit quelques-unes de ces missives : *Correspondance épistolaire avec le ciel* (extrait de la *Revue des traditions populaires*), Paris, Leroux, 1895, p. 8-15.

que, d'autre part, Yahvéh n'était pas *identifié* avec une force naturelle quelconque, qu'il en était regardé comme la cause : la preuve c'est qu'il était mis en rapport avec *plusieurs* phénomènes très différents.

Nous n'aurions que quelques réserves de détail à faire à ce suggestif exposé. Nous ne sommes pas convaincu, par exemple, que la sainteté des montagnes ait nécessairement pour origine le culte d'une divinité céleste, que la Pâque fût primitivement un sacrifice de fondation, que la présence de sépultures de héros ou d'ancêtres dans les sanctuaires palestiniens s'explique par le simple fait que le peuple jugeait ses grands hommes dignes de résider auprès de Dieu après leur mort. Mais ce n'est pas le lieu d'insister sur ces détails. La brochure de M. Gressmann est destinée au grand public; et elle lui donne ce qu'il importait de lui donner : un aperçu clair et précis, sous une forme attrayante et colorée, des contributions que l'étude de l'Orient actuel, cette source d'information généralement mal connue, apporte à l'intelligence de l'ancienne religion israélite.

Adolphe Lods.

V. CHAUVIN. — **Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes**, t. XI, Mahomet. — Liège, Vaillant-Caramane; Leipzig, Harassowitz, 1909, 255 p. in-8, 8 francs.

Tous les orientalistes sont heureux de voir M. Chauvin poursuivre l'œuvre colossale qu'il a entreprise : le présent fascicule est consacré à ce qui regarde la personne de Moḥammed. Réunir tout ce qui a été dit sur lui jusque dans les abrégés élémentaires d'histoire n'est pas possible : à mon avis, M. Chauvin a été aussi loin qu'on pouvait le faire. Il sera plus facile de mentionner ce qui manque à ce recueil que d'énumérer ce qui s'y trouve : encore les additions ne sont pas d'une importance capitale. Puisque l'auteur mentionne (et avec raison) les éditions orientales, il eût été bon d'indiquer au n° 5, p. 7, l'édition d'Abou 'l-féda publiée au Qaire¹, où la biographie du Prophète occupe les pages 109-154 du tome I. De même n° 25, p. 11, pour Ibn al Athir, il en existe une édition du Qaire² ; le t. II, p. 2-153 contient la vie de

1) 4 vol. in-4, 1325 hég.

2) 12 vol. in-4, 1302 hég.

Mohammed. Des extraits ont été donnés par Abd er Rahman ¹, n° 169. P. 46-47; il faut ajouter qu'une édition de la *Sirat er Rasoul* a été publiée à Boulaq ² et que des extraits de cette histoire se trouvent dans la Chrestomathie de Guirgass et Rosen ³ et dans celle de Wright ⁴. N° 434, p. 138; il eût été bon de citer aussi un autre ouvrage de Wellhausen : *Muhammed in Medina* ⁵ d'après le *Kitáb el Maghâzi* d'El Ouagidi : un chapitre de ce dernier ouvrage sur la bataille de Badr se trouve dans la chrestomathie de Guirgass et Rosen (p. 124-153). N° 240, p. 59, des extraits de Mas'oudi, sur la vie du Prophète sont donnés dans les *Lectures* d'Abd er Rahman (p. 20-26). N° 655, p. 185, on peut indiquer pour le *De Viris pontificum* de Platina, l'édition de Louvain ⁶ où ce qui a trait à Mohammed se trouve à la page 69.

Je ne m'explique pas pourquoi, du moment que des historiens arabes comme Tabari, Abou 'l-féda, Ibn al Athir etc. sont nommés, d'autres sont passés sous silence : ainsi Ed Diarbakri ⁷, Ibn el Ouardi ⁸, Ibrahim el Barrâdi ⁹, Ech Chemakhi ¹⁰ etc.; on peut ajouter aux ouvrages populaires Baskerville et Yonasani Kayi'zi, *Sketch of the life of Mahomet* (en luganda) ¹¹; aux ouvrages cités dans la première partie, Wright, *Early Christianity in Arabia*, p. 152-189 ¹²; Lane Poole, *Studies in a mosque* ¹³, p. 34-85.

Dans la seconde partie (Travaux antérieurs à 1810) il y a à mentionner la biographie de Mohammed donnée au xviii^e siècle, dans la Lettre d'un missionnaire de Syrie ¹⁴.

La troisième partie est consacrée aux Dissertations sur quelques questions spéciales. Comme les sujets traités sont légendaires, il eût

1) *Lectures choisies*, III^e période, Alger, 1906, in-12, p. 26-33.

2) 3 v. in-4, 1295 hég.

3) *Arabskaia Khrestomatiia*, S. Pétersbourg, 1876, in-8, p. 100-124.

4) *An arabic reading book*, Londres, 1870, in-8, p. 21-34.

5) Berlin, 1882, in-8.

6) 1 vol. in f°, 1572.

7) *Tarikh el Khamis*, Le Qaire, 1302 hég., 2 v. in-4, t. I, p. 290-565; t. II, p. 1-221.

8) *Tarikh*, 2 v. in-8. Le Qaire, 1285 hég., t. I, p. 96-140.

9) *Kitáb el Djaouâher*, Constantine, 1302 hég., p. 13-38.

10) *Kitáb es Siar*, Constantine, s. d., p. 4-14.

11) Londres, 1896, in-12.

12) Londres, 1855, in-8.

13) Londres, 1893, in-8.

14) *Lettres édifiantes*, t. I, Orléans, 1875, grand in-8, p. 150-151.

mieux valu la joindre à la suivante : Légende occidentale de Mahomet. Je signalerai quelques additions : P. 206, Miracle de la lune. Il en existe un récit en aljamiado publié par Robles ¹.

P. 206-208. L'ascension. Un récit en aljamiado est donné dans le même ouvrage de Robles, p. 269-299. Le poème souahili sur ce sujet publié et traduit par Büttner se trouve aussi dans son *Anthologie aus der Suaheli-Litteratur* ². Texte p. 31-51, trad. p. 31-51.

P. 208. Mort de Mahomet, cf. une légende en aljamiado (Robles, *op. laud.*, t. II, p. 357-388; et un poème souahili (Büttner, *op. laud.*, texte p. 53-75, trad. p. 51-73).

P. 209. Naissance : cf. un récit en aljamiado (Robles, *op. laud.*, t. II, p. 27-96) ³.

J'ajouterai que la chrestomathie d'Arnold contient un certain nombre de paroles attribuées à Mohammed ⁴. Pour la note 1, p. 214, sur le tombeau suspendu du Prophète, on peut citer parmi ceux qui y ont cru ou qui y ont fait allusion, Marlowe, *Tamburlaine*, Part. II, acte I, sc. 2; Jean Thénau, *Voyage d'outre-mer* ⁵, p. 40; Linschoten, t. I, p. 37 ⁶; M^{me} de Sévigné, Lettres à M^{me} de Grignan, du 12 janvier 1674; le roman portugais des aventures de D. Pedro ⁷; Tully, dans son *Voyage à Tripoli*, t. II, p. 31 ⁸. Cette légende avait été combattue de bonne heure par Varthema ⁹ et par P. Lucas ¹⁰.

De nouveau, tous nos remerciements à M. Chauvin pour ce nouveau volume.

RENÉ BASSET.

1) *Leyendas moriscas*, 3 vol. pet. in-8, Madrid, 1885-1886, t. II, p. 259-265.

2) Berlin, 1894, 2 part. in-8.

3) On trouve encore dans ce recueil d'autres légendes sur Mohammed : *Batalla de Alazyau y los de Meca contra el profeta Mahoma*, p. 231-256; *Leyenda de Guara alhochorati*, p. 299-321; *Leyenda de Mahoma y Alharits*, p. 323-355.

4) *Arabica Chrestomathia*, Halle, 1853, 2 vol. in-8, t. I, p. 14-24.

5) Ed. Schefer, Paris, 1884, in-8.

6) *The voyages of John Huyghen van Linschoten*, éd. Burnell et Tiele, Londres, 1885, in-8.

7) *Verdadeira historia do Infante D. Pedro de Portugal*, Lisbonne, 1885, in-8, p. 8.

8) Trad. Mac Carthy, Paris, 1819, 2 v. in-8.

9) *Voyages*, trad. Balarin de Raconis, Paris, 1883, in-8, p. 31.

10) *Voyage ... fait en 1714*, Rouen, 3 v. 12, t. II, l. IV, p. 165.

CH. GUIGNEBERT. — **La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome.** — Paris, Nourry, 1909; in-8, xiv-391 p., 6 fr.

L'auteur ne dissimule pas sa sympathie pour les méthodes expérimentées par MM. S. Reinach, J. M. Robertson, W. B. Smith. Il a néanmoins la prudence de ne pas reléguer dans le mythe la personnalité de Pierre ou de Jésus.

Le titre même de l'ouvrage indique sa division. Les conclusions de la première partie sont très solidement établies. L'autorité de saint Pierre était d'un caractère tout personnel. Il ne fut jamais que *primus inter pares*, non point *primus ante omnes*. La célèbre parole : « Tu es Pierre... » (Mt. XVIII, 18 s.), postérieure à la tradition évangélique la plus ancienne et encore inconnue de Luc, n'a pu être prononcée par Jésus.

Pour M. G., tout le passage Mt. XVIII, 17-19 constitue à lui seul la dernière couche rédactionnelle de l'évangile de Matthieu et nous reporte assez avant déjà dans le second siècle. N'aurait-on pas avantage à distinguer le verset 17, qu'a pu écrire le rédacteur principal du premier évangile, et les deux versets suivants, dont la date serait plus basse? — Dans la parole : « Raffermiss tes frères » que le Christ lucanien adresse à Simon (L. XXII, 32), il paraît sage de ne voir, avec M. Guignebert, qu'une anticipation pseudo-prophétique du rôle joué par Pierre après la Passion, non point un dire authentique de Jésus, ni une sentence ayant l'ampleur du « Tu es Pierre ». Il est possible que Jean, XXI, 15 ss., soit à rapprocher de L., XXII, 32 plutôt que de Mt., XVIII, 18. En revanche, semble-t-il bien sûr que la métaphore de « bâtir », dans la sentence de Matthieu, soit empruntée directement à Paul (p. 44)? Il est « évident que le mot *pierre* appelait pour ainsi dire cette image » : l'auteur lui-même atténue de la sorte la portée de son assertion.

Se pourrait-il que, sous le nom de Marc et de Mathieu, Papias eût désigné autre chose (p. 20, n. 1) que nos évangiles actuels, déjà constitués de son temps? On a quelque peine à le croire. Si Papias voulait parler seulement d'une des sources de ces évangiles, il s'exprimait assez mal et pouvait bien s'assurer qu'il ne serait pas compris. La dissertation que J. Weiss a consacrée à ce point dans son ouvrage sur « l'évangile le plus ancien », me paraît, je l'avoue, décisive.

La discussion des traditions et légendes relatives à la venue de

Pierre à Rome est menée de bout en bout par l'auteur avec la clarté dont il est coutumier. Ce n'est pas ici mince mérite. M. Guignebert se sent avec aisance au milieu des données fort complexes et trop souvent contradictoires que son érudition très riche et très alerte lui fournit. Sa critique pénétrante s'exerce impitoyablement sur les légendes relatives à Simon le Magicien, à la sépulture de Pierre ou aux souvenirs archéologiques de son séjour à Rome. L'auteur le remarque avec justesse : « La tradition de la venue de Pierre à Rome ne peut trouver aucune confirmation dans l'histoire de Simon le Magicien » (p. 257). Sous le nom de ce personnage, Paul lui-même était-il visé, dans l'écrit qui se trouve à la base des Pseudo-Clémentines ? M. G. le pense, mais je n'oserais l'affirmer. On doit, du moins, le reconnaître : bon nombre de traits appliqués au Magicien paraissent empruntés à la figure de Paul ; ceux qui les ont transportés à Simon ne devaient pas nourrir à l'égard du grand apôtre des sentiments très bienveillants.

Faut-il, allant beaucoup plus loin, attribuer à la rivalité entre les partisans judéo-chrétiens de Pierre et les disciples hellénisants de Paul, l'origine même de la tradition relative à la venue et au martyre de Pierre à Rome ? Serait-elle née, comme le suppose l'auteur, du désir de rendre aussi rigoureux que possible le parallélisme entre les deux apôtres (p. 374, 288) ? Il sera permis de faire, sur ce point, les plus expresses réserves.

Sans aucun doute, la venue de Pierre à Rome n'est pas antérieure à la date de l'Épître aux Romains, et a difficilement précédé l'arrivée de Paul dans la Ville. Mais elle peut l'avoir suivie. Le silence des Actes n'établit pas le contraire. Luc, — je veux dire l'auteur désigné sous ce nom, — se tait bien sur le martyre de Paul lui-même : c'est qu'en l'amenant jusque dans la capitale de l'empire, il a achevé de remplir son programme. — On ne peut prendre à la lettre les expressions d'Irénée sur la fondation de l'église de Rome par Pierre et par Paul, puisqu'une communauté chrétienne y existait avant l'arrivée même de Paul. Ces paroles attestent néanmoins une croyance fort ancienne au séjour plus ou moins long de Pierre dans la Ville.

Il est indiscutable que la lettre de Clément Romain ne constitue pas un témoignage de la venue de Pierre à Rome¹, et l'authenticité de la

1) Cf. dans cette *Revue*, 1909, I, p. 122. — M. Henner lui-même ne fait pas sur ce point toutes les réserves souhaitables (*Les PP. Apostoliques*, II, p. XLVII. Paris, 1909).

1^a Petri ne saurait se soutenir. Mais le rédacteur de cette épître, vers le début du second siècle, croyait à un séjour romain de saint Pierre. Il reste, en effet, bien douteux que l'expression de Babylone (1 Petr., v, 13) désigne la Babylone de l'Euphrate ou la Babylone du Nil, un certain poste fortifié sur l'emplacement du vieux Caire. L'auteur de la lettre apocryphe « a dû l'écrire en un temps où les chrétiens désignaient couramment Rome par le nom de Babylone » (p. 184). Si cela est, rien ne paraît mieux recommandé que de continuer à interpréter Babylone par Rome, dans le passage en question.

Pierre a subi le martyre quelque part. C'est incontesté. Or toutes les églises se taisent sur le martyre de Pierre hors de Rome, pas une, à part celle de Rome, n'en réclame pour elle l'honneur. Dans les balances de la critique, leur silence ne pèserait-il pas d'un poids aussi lourd que le silence de Justin sur le séjour romain de Pierre ?

Pour n'être pas tout à fait gagné à certaines conclusions, dont l'importance, en définitive, reste secondaire et que l'auteur présente lui-même comme purement hypothétiques, on ne saurait méconnaître combien les analyses si minutieuses et les discussions si habiles qui font l'intérêt soutenu de cet ouvrage, auront contribué à tirer au clair des questions fort embrouillées. Quant à la thèse capitale de la primauté de Pierre, l'auteur en a su traiter d'une façon qui devrait satisfaire les plus difficiles.

La bibliographie est tout à fait à jour.

F. NICOLARDOT.

LOUIS DAVILLÉ. — **Leibniz historien.** *Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz.* Un vol. in-8° de xii et 798 pages. — Paris, Félix Alcan, 1909 (*Collection historique des grands philosophes*).

Le beau volume que M. Davillé consacre à Leibniz historien est aussi intéressant et instructif par la nature du sujet que par la façon dont celui-ci est traité. La gloire de Leibniz philosophe et mathématicien a fait tort d'une façon générale, à sa réputation d'historien. Tout le monde sait que l'illustre penseur a écrit les « Nouveaux essais », qu'il a polémique avec Newton sur des questions mathématiques, avec Bossuet sur des questions religieuses, mais la plupart des gens instruits ignorent

jusqu'à l'existence des *Annales imperii* ou du *Codex diplomaticus*. Le livre de M. Davillé vient donc combler une lacune, en nous restituant la physionomie authentique de Leibniz, historien avant tout, et l'un des précurseurs des méthodes historiques modernes. C'est une chose remarquable que les protagonistes du protestantisme et du catholicisme à la fin du xvii^e siècle, Leibniz et Bossuet, se trouvent être l'un et l'autre d'admirables historiens, et semblent devancer les temps par la maîtrise avec laquelle ils créent et appliquent les méthodes scientifiques de l'histoire ; cela vient à l'appui de la remarque de notre auteur : que les études théologiques, lorsqu'elles laissent l'esprit libre, sont une excellente préparation au travail de l'historien.

Curieuse et attachante physionomie que celle du savant animé d'une universelle curiosité, s'adressant à tous les souverains d'Europe pour se faire attacher à leur personne, non pas tant afin d'augmenter le prestige de son nom ou d'améliorer sa situation matérielle, qu'en vue de se faire ouvrir archives et bibliothèques. Historiographe des ducs de Brunswick, il s'adresse à l'Empereur, au roi de Prusse, au roi d'Angleterre ; pour les uns et pour les autres il écrit des mémoires, démontrant que la Prusse mérite d'être érigée en royaume, que les ducs de Brunswick ont des droits à l'électorat. Il propose à l'Empereur d'établir à Vienne une académie sur le modèle de l'Institut de France ; il est vrai qu'il a déjà persuadé le roi de Prusse d'en établir une à Berlin, et qu'il lui consacre un temps considérable, mais qu'importe ! Son activité dévorante lui permet de mener de front toutes ces occupations, et de proposer encore à Pierre le Grand un plan de réorganisation pour la Russie. Cependant les ducs de Brunswick se plaignent que le grand ouvrage historique à eux promis par Leibniz n'avance pas ; ils lui marchandent les subsides pour le paiement d'un secrétaire, lequel d'ailleurs espionne et dénonce Leibniz, quand il ne lui vole pas ses documents. Et le grand homme, qui voit s'élargir de jour en jour le cadre de ses travaux, qui voudrait posséder à fond, et possède en fait d'une façon extraordinaire toutes les sciences auxiliaires de l'histoire, meurt sans avoir mis la dernière main à ces *Annales Imperii* qui devaient être à la fois le plus solide fondement de sa gloire d'historien et un incomparable monument à la Patrie Allemande en voie de formation.

Avec une conscience admirable, avec une érudition presque trop riche, M. Davillé nous retrace presque jour par jour les travaux, les difficultés, les voyages de Leibniz, son zèle à se procurer les renseigne-

ments, soit par l'envoi d'émissaires, soit au moyen d'une colossale correspondance. Il nous donne les exemples les plus topiques du « flair » historique, avec lequel le philosophe perce à jour les légendes mensongères, démasque les documents apocryphes, rectifie les erreurs de ses prédécesseurs ; et l'on peut dire que M. Davillé a appris, à l'école de Leibniz même, sur quelle minutieuse documentation doit être appuyée une étude vraiment historique. Les 330 premières pages de son livre, un peu touffues peut-être, mais singulièrement vivantes, sont consacrées à la reconstruction chronologique des travaux et des efforts de Leibniz. Qu'il nous soit permis d'ajouter qu'il est vraiment merveilleux de voir avec quelle aisance notre auteur suit son héros sur les terrains très divers où celui-ci le conduit. Nous n'avons relevé qu'une erreur, et encore est-elle bien légère : M. Davillé nous dit (p. 505) que, dans l'Apocalypse, Leibniz identifie « par des raisonnements mathématiques », le chiffre 666 au chiffre de la Bête. Ce ne serait pas une grande découverte, puisqu'on lit en toutes lettres dans l'Apocalypse (ch. XIII, v. 18) : « Le chiffre de la Bête est le chiffre d'un homme, et ce chiffre est 666 ». En réalité Leibniz essaie d'interpréter ce chiffre, d'une façon assez étrange du reste, en disant que 666 étant la somme de tous les nombres de 1 à 36, symbolise le désordre, par le fait que tous les nombres y sont inclus pêle-mêle. Tel est le sens du texte latin cité à la note 3.

*
*
*

La seconde partie du volume donne en quelque sorte la philosophie des faits exposés dans la première, et constitue une remarquable étude de méthodologie consacrée aux conceptions et aux procédés historiques de Leibniz. L'auteur y étudie successivement : la conception historique, les matériaux et les sciences auxiliaires de l'histoire, la critique historique, les faits historiques, la construction et l'exposition historiques, enfin la philosophie de l'histoire. Ce dernier chapitre, où l'auteur expose le lien qui unit les conceptions philosophiques de Leibniz à sa méthode historique est peut-être le plus remarquable de tout le volume. Il est d'une fermeté et d'une précision de pensée qui révèlent chez M. Davillé autant de compétence en matière de philosophie qu'en matière d'histoire.

Mais le chapitre le plus intéressant au point de vue de notre *Revue* est celui qui concerne la « critique historique » (pp. 465-546). Indépendamment de la finesse d'esprit dont Leibniz fait preuve dans la critique des témoignages, ce chapitre revêt un intérêt spécial pour

l'historien des religions, par le fait que nous assistons là aux débuts de la critique biblique. La critique historique était fondée par le fait que Leibniz substituait au dogmatisme des uns, au doute sceptique des autres, le doute critique ou méthodique. Si Descartes l'avait appliqué à la philosophie, « Leibniz devait le premier, à l'aurore du XVIII^e siècle, en faire l'application à l'histoire » (p. 479). Il est intéressant dès lors de voir comment il applique cette méthode aux documents bibliques, et en particulier aux récits de miracles. Son attitude est loin d'être aussi nette que celle de Spinoza, qui attribuait l'origine de tous ces récits à l'ignorance. Leibniz croit à la possibilité du miracle, mais il pense aussi que l'historien ne doit avoir recours à cette explication que lorsqu'il ne peut pas faire autrement : il ne faut pas multiplier inutilement les miracles. Il nous sera permis de différer d'opinion avec M. Davillé sur la valeur critique de la position ainsi adoptée par Leibniz, et qui est en définitive celle d'un rationalisme mitigé. « Il serait tout à fait moderne, nous dit-on, s'il avait su abandonner, comme l'ont fait quelques-uns de ses contemporains, la croyance au miracle, qu'il devait à ses conceptions théologiques ». Ce jugement est peut-être fondé au point de vue dogmatique, mais critiquement la position adoptée ici par notre philosophe nous paraît supérieure à celle de Spinoza : c'est par scrupule d'historien qu'il refuse d'interpréter métaphoriquement le récit de la résurrection de Jésus par exemple, car il voit très nettement que les auteurs de nos documents ne l'entendaient pas ainsi ; l'explication du *Traité théologico-politique* est d'un philosophe, elle n'est pas d'un historien. Le critique n'a pas à statuer sur la valeur symbolique de l'idée, mais uniquement sur la valeur documentaire du récit. En définitive nous souscrivons, sans y mettre les mêmes réserves que lui, au jugement de M. Davillé : « Il a à peu près connu la critique historique telle que nous la concevons aujourd'hui, il en a compris la nécessité, et en a pratiqué presque tous les genres. A ce point de vue encore il nous apparaît comme très moderne » (p. 546).

Concluons en disant que l'ouvrage de M. Davillé fait honneur à la « Collection historique des grands philosophes », et que l'auteur ne pouvait couronner plus brillamment les recherches que lui avait confiées l'Association internationale des Académies.

A.-N. BERTRAND.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HUGO RADAU. — **Letters to Cassite Kings from the Temple Archives of Nippur.** — The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, t. XVII, part I, xvi-174 p. ; 68 + XII pl. — Ce volume contient le texte de quatre-vingt-dix-neuf lettres de l'époque cassite, provenant des fouilles de Nippur. Dix-sept et quelques fragments font partie de la correspondance entre les fonctionnaires. Aucune n'a été conservée avec son enveloppe. Toutes, sauf une seule, se divisent en trois parties : l'adresse, une formule de politesse, enfin, la communication. Si la missive est adressée à un égal ou à un inférieur, celui qui écrit emploie cette simple formule : Salut à toi ; si c'est à un supérieur, il saluera aussi sa maison et son domaine. Quelquefois, et ceci intéresse directement l'histoire des religions, à la formule de salutation se joint : « une invocation aux dieux de la cité de celui qui écrit, sous forme de prière pour le bien-être et la protection du destinataire ». M. R. cite en exemple l'invocation du n° 89 adressée aux dieux de l'Edin-gal-kalam-ma : AN-GAL, NIN-GAL, TAR et GU. Il voit, dans ce groupe des dieux de Dûr-ilu, une « cour divine » organisée à l'instar de celle de Nippur et composée du père (AN-GAL), de la mère (NIN-GAL) et du fils (TAR) qui forment, en faisant abstraction de la femme du fils (GU), une véritable « Trinité dans une Unité ». Dans une longue note, l'auteur expose sa théorie qu'il se propose d'ailleurs de développer plus amplement dans un prochain volume sur les *Textes religieux de la Bibliothèque du Temple de Nippur*.

Soixante-dix-huit lettres sont adressées à un haut personnage appelé « mon seigneur » par celui qui écrit. M. R. discute tous les passages qui peuvent aider à préciser le sens de cette expression et conclut que ce « seigneur » n'est autre que le roi ; d'où, le titre du volume. Dans ces textes, la formule de politesse qui suit l'adresse et précède le message est souvent accompagnée d'un vœu. « Que SUGH et la reine de Nippur protègent la vie de mon seigneur ; que NIN-IB et NIN-MAH, habitants de la ville, protègent les créatures (?) », lisons-nous par exemple dans la lettre 38, et ceci paraît très important à l'auteur, parce qu'il y retrouve la « Trinité dans l'Unité ». Dans un autre texte (n° 24), sont mentionnés Anu, Enlil et Ea qui « représentent le cosmos », unis à Bêliti-ili « principe féminin du monde ».

Les orientalistes ne sont pas d'accord sur la lecture de l'expression « dingir-dingir-MAR-TU ». D'après M. R., il faut lire AN-iluMAR-TU ; le dieu des Amorrhéens (MAR-TU = Amurru), aurait été identifié avec le plus grand et le plus ancien dieu babylonien AN (= Anu).

Dans l'introduction, M. R. fait remarquer qu'il attribue la lecture Errish(t) au nom divin écrit idéographiquement NIN-IB. Il s'élève contre l'opinion d'après laquelle l'arraméen אֱנִישַׁת est la transcription de ce nom; pour lui, c'est un attribut de tous les dieux qui dans la « trinité » babylonienne jouent le rôle du « fils » et propose de lire *en ušati* = seigneur du secours, *sauveur*. Des considérations qu'il fait à ce sujet il conclut que NIN-IB, « fils » de la trinité de Nippur, fut le prototype de Nin-girsu dans la trinité de Girsu; de Marduk, dans celle d'Eridu; et même du Christ, dans la trinité chrétienne.

L'ouvrage comprend, outre 68 planches de textes en autographie et 12 planches en photogravure, une étude sur : 1° l'époque à laquelle ont été écrites les lettres; 2° les lettres entre fonctionnaires; 3° les lettres adressées au roi. L'auteur établit ensuite une généalogie des rois cassites; soutient que Nippur fut, à tout le moins depuis Burna-Buriash II jusqu'à Kashtiliashu II, sinon *la*, au moins *une* résidence royale; discute la question des *Archives* et des *Bibliothèques* des temples. Dix-neuf lettres sont transcrites et traduites. Des tables donnent les noms de personnes, de profession et de nationalités, de lieux, de portes, de maisons et de temples, de rivières et de canaux, enfin de dieux, cités dans les lettres.

L. DELAPORTE.

FR. MARTIN. — **Lettres néo-babyloniennes. Bibliothèque de l'École des Hautes Études**, fascicule 179; 195 p. — Paris, Champion, 1909. — Les lettres néo-babyloniennes transcrites et traduites par M. Martin ont été publiées en 1906, dans le fascicule XXII des *Cuneiform Texts* du Musée Britannique, par R. Campbell Thompson qui, à cette époque, en a donné lui-même la transcription et la traduction. M. M. présente de nouvelles hypothèses et corrige parfois l'interprétation de son devancier; de propos délibéré il écarte vingt documents pour lesquels il se reconnaît impuissant à donner une traduction satisfaisante et toutes les pièces qui ne présentent aucun intérêt philologique, littéraire ou historique.

Chaque lettre est précédée d'un résumé de son contenu et suivie de notes. L'introduction est divisée en deux parties : « les formules » et « la langue ». M. Martin y met en valeur, méthodiquement rangés, tous les renseignements d'ordre général que l'on peut extraire de cette collection. Au point de vue de l'histoire des religions, l'invocation aux dieux, intercalée entre l'adresse et le message proprement dit, est de grande importance. « Les Babyloniens, dit l'auteur, gens graves, très attachés au protocole et profondément religieux, commencent par prier leurs divinités pour leurs correspondants... sauf à continuer par d'amers reproches ou des menaces » (p. 8). Le dieu suprême de la Babylonie, Marduk, et son fils Nabu sont invoqués ensemble dans cent quatre-vingt-onze lettres au moins sur deux cent quarante-huit; si Marduk est invoqué sous le titre de Bél « Seigneur », il précède Nabu (cent dix-sept lettres); s'il

est appelé par son propre nom, il vient en second lieu (soixante-quatorze lettres). « Cette inversion est d'autant plus significative que souvent elle est l'œuvre d'un même scribe » (p. 9). « A côté de ces deux dieux, les autres grandes divinités du panthéon babylonien font maigre figure » (p. 10). Šamaš occupe six fois le premier rang, suivi de Bunene, et huit fois il vient après d'autres dieux. Sin, Nergal, Ea, Uraš, Enlil et Ninip sont très rarement mentionnés. Les déesses sont invoquées surtout dans les lettres écrites par des femmes : on trouve les noms de Aia, Annunitum, Bélit d'Uruk, Bélit de Babylone, Damkina, Zarpaitum, Las, Nanā, Šuzianna et Tašmetum. Les formules sont très variées. Pour les inférieurs et les égaux, on écrit, par exemple, « que Nabu et Marduk bénissent mon frère » (n° 58); pour les supérieurs, « on emploie des tournures plus longues et plus emphatiques, on fait surtout ressortir qu'on ne cesse de prier pour eux » (p. 12).

Le destinataire de la lettre n° 90 s'appelle ilu UD-GAL-šar-ušur. M. M. se demande si UD-GAL désigne un attribut de Šamaš, ou un dieu distinct, ou Ea qui est invoqué ensuite. Je ne tenterai pas de résoudre cette difficulté; je signalerai seulement le cylindre 228 de la Bibliothèque Nationale dont le sujet a été gravé à l'époque de la première dynastie babylonienne et dont la légende, inédite, forme une dédicace à Nergal : le nom du dieu, inscrit dans la première case, est suivi de l'expression UD-GAL qui remplit la case suivante et se présente comme attribut.

Le volume se termine par un lexique, soigneusement rédigé; l'auteur y a réuni tous les mots des lettres du fascicule XXII des *Cuneiform Texts* qui présentent un intérêt particulier.

M. Martin n'a pas toujours signalé et très rarement il a discuté les divergences qu'il y a entre sa traduction et celle de Thompson. Il n'a pas voulu faire œuvre de polémique; il a fait une œuvre scientifique de très grand mérite.

L. DELAPORTE.

MAX LÖHR. — **Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -Kult** (*Beiträge z. Wissensch. vom Alten Testament* hrsgg. von R. Kittel. Heft 4). Une brochure de 54 p. — Leipzig, Hinrichs, 1908. — Après avoir dressé la liste des noms de femme qui sont cités dans l'Ancien Testament et en avoir donné l'explication, l'auteur les groupe d'après la signification puis d'après la chronologie. Il étudie la condition sociale de ces femmes. Il y aurait lieu, peut-être, de distinguer entre le rôle ordinaire de la femme et celui des héroïnes de l'histoire ou de la légende. Ceux qui jugeraient de la femme sous Charles VII par l'exemple de Jeanne d'Arc risqueraient de tomber dans l'erreur. C'est le cas pour Débora. Le rôle de prophétesse n'a pas non plus grande valeur pour établir la condition de la femme. M. Löhr institue une discussion intéressante sur la participation de la femme au culte de Yahvé et conclut que le Yahvisme n'était pas, comme l'ont dit notamment Smend et Stade, essentiellement une

religion d'homme. Aux anciens temps c'est toute la communauté israélite, les femmes aussi bien que les hommes, qui prenait part au culte.

R. D.

R. H. CONNOLLY. — **The Liturgical Homilies of Narsai**, with an Appendix by Edmund Bishop (*Texts and studies*, VIII, 1). — Cambridge 1909. — Le huitième volume de la collection éditée par le Rev. J. Armitage Robinson, doyen de Westminster, s'ouvre par une importante publication liturgique due au P. Connolly, bénédictin. Le P. Mingana a publié il y a quelque temps plusieurs homélies inédites du célèbre docteur de l'église persane, Narsai (†502). Le P. Connolly en retient quatre qui se rapportent à la liturgie, les traduit, les commente longuement. Ce sont les homélies 17 « Exposition des mystères », 22 « sur le Baptême », 21 « sur les mystères de l'Église et le Baptême », 32 « sur l'Église et le Sacerdoce ». Nous ne connaissions de la liturgie syro-persane que quelques textes publiés par Brightman ou par Dieterich. Dom Connolly nous révèle les traits principaux de cette liturgie, au moment précis où, à la suite de sa rupture avec les théologiens byzantins, l'église nestorienne affirme son entière autonomie. Dans une excellente introduction, après avoir établi l'authenticité de l'homélie 17, Dom Connolly étudie le rite du baptême et les formules de renonciation, puis compare la liturgie de Narsai avec celles d'Adadai et de Mari, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. L'appendice de M. E. Bishop est tel qu'on pouvait l'attendre de ce liturgiste universellement réputé. Il traite, à propos des homélies, de quelques problèmes liturgiques : les pompes rituelles, la crainte de l'Eucharistie, les diptyques, les litanies diaconales, la récitation silencieuse de quelques parties de la messe des fidèles, le moment de la consécration et l'invocation du Saint Esprit (épiclese).

Peu de lacunes. Dom Connolly ne cite pas l'édition d'Ischô'yahb III donnée par Rubens Duval ; ni l'opuscule de Goussen : *Sahdona's Leben und Werke*. Souhaitons qu'il nous donne le plus promptement possible le texte de Georges d'Arbel qu'il promet dans sa préface et qu'il a largement utilisé pour ses notes. Parmi les publications du *Corpus scriptorum christianorum Orientalium* de M. Chabot, celle-là n'est pas la moins impatiemment attendue.

L.

H. APPEL. — **Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende**. Teil I : *Alte Kirchengeschichte mit verschiedenen Tabellen und Karten*, 170 p. — Leipzig, Deichert, 1909. Prix : 2,80 marcs. — Comme le titre l'indique, nous avons dans ce volume un manuel à l'usage des étudiants, un memento de l'Histoire de l'Église jusqu'à Justinien, avec des cartes, un registre chronologique, une table synchronistique. Le tout est clair et bien à l'usage des lecteurs visés par l'auteur. C'est un résumé très condensé suivant le plan traditionnel ; une

première partie : de l'apparition du christianisme jusqu'à Constantin le Grand. une seconde : l'église impériale de Constantin à Théodose le Grand et de Théodose à Justinien. Dans ce cadre rentrent tout naturellement les chapitres ou paragraphes concernant la constitution des églises, les crises diverses qui ont agité l'Église, les luttes qu'elle a eu à soutenir contre ses adversaires, etc., etc. Il serait déplacé de demander à l'auteur d'entamer une discussion sur tel ou tel point controversé, ou d'exposer les résultats de recherches ou de travaux scientifiques. Encore une fois, c'est une exposition rapide de l'histoire de cette période et, pris comme tel, nous ne doutons pas que cet ouvrage, et ceux qui dans la suite compléteront cette œuvre, ne rendent de réels services aux étudiants en théologie comme à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire ecclésiastique surtout en vue d'un enseignement quelconque. Il aurait été avantageux de donner une bibliographie se rapportant aux divers sujets ou aux diverses périodes.

E. ROCHAT.

Memorie della R. Accademia delle scienze dell' istituto di Bologna. Classe de scienze morali. Serie I. Sezione di Scienze giuridiche. Tome I, 1906-7, fasc. 1 et 2; tome II, 1907-8, fasc. 1. — Les travaux juridiques de l'Académie de Bologne ne sont point du domaine ordinaire de cette revue. Nous devons cependant dans ces trois premiers fascicules signaler aux canonistes les remarquables études de M. A. Gaudenzi sur le développement parallèle du droit romain et du droit lombard à Ravenne. M. G. s'est attaché à nous faire connaître cette école de Ravenne, antérieure à celle de Bologne et sur laquelle nous n'avons d'autres renseignements que quelques lignes d'Odofredus. Il la fait apparaître vers 880; pendant quelque temps on n'y étudia que le droit romain, mais quand, en 898, l'exarchat fut réuni au royaume d'Italie, les édits lombards et les capitulaires y furent publiés et par la suite s'introduisirent dans l'enseignement. Dès lors l'école de Ravenne mena parallèlement à l'étude du droit romain, celle du droit lombard; c'est là que fut élaborée la *Lombarda* qui passa plus tard avec les autres *libri legales* à l'école de Bologne.

Mais les recherches de M. G. intéressent également le droit canonique; d'abord parce que cette école de Ravenne s'est formée à l'image de celle qui existait antérieurement à Rome à la cour pontificale et où s'enseignaient la grammaire, la rhétorique et la dialectique, puis les canons et les lois seulement dans la mesure où leur étude est utile à celle des canons. Et M. G. rattache à l'école de Ravenne la *collectio Vallicelliana* et les collections de lois romaines à l'usage du clergé comme les *Regulæ ecclesiasticæ* (que l'on appelle généralement d'après Maassen les *Excerpta de Bobbio*) et la *Lex romana canonice compta*. La *collectio Anselmo dedicata* aurait été également composée à Ravenne sans doute par un ecclésiastique y envoyé spécialement par l'archevêque de Milan. Tous ces ouvrages, dans lesquels aucune place n'est faite à la législation lombarde et franque, se placent dans la première période de l'enseignement

de Ravenne. Mais l'activité de cette école dans le domaine du droit canonique ne cessa pas dans les périodes suivantes; et M. G. attribue encore une origine ravennaise à plusieurs collections manuscrites, dont la plus importante est la collection en cinq livres.

R. GÉNESTAL.

ALBERT MATHIEZ. — **La Révolution et l'Église. Etudes critiques et documentaires.** Un vol. in-12 de xiii-307 pages. — Paris, Armand Colin, 1910. Prix : 3 fr. 50. — Ce livre n'est pas un ouvrage d'ensemble sur l'histoire religieuse de la révolution, — synthèse que l'auteur déclare prématurée, — mais seulement un recueil d'études critiques et documentaires sur des points mal connus et controversés. En voici la division : « Les Philosophes et la séparation de l'Église et de l'État » ; « la lecture des décrets au prône » ; « Robespierre et la déchristianisation » ; « le régime légal des cultes sous la première séparation » ; « les théophilanthropes et les autorités à Paris sous le Directoire » ; « le culte privé et le culte public sous la première séparation » ; « la veille et le lendemain du Concordat de 1802 ».

L'effort de l'auteur a consisté à « s'abstraire le plus possible de nos manières actuelles de penser et de juger pour retrouver celle des hommes du xviii^e siècle ». Il ne raconte que d'après les documents et en les interprétant « d'après les idées des contemporains qui les ont écrits ou pour lesquels ils ont été écrits ». Une vaste connaissance des sources, une fine psychologie, un souci constant de l'impartialité donnent à ces dissertations les meilleures garanties. L'auteur ne prétend jamais d'ailleurs émettre des oracles. Après avoir écrit une de ses études selon toutes les règles, il découvre de nouvelles pièces qui l'obligeraient à la compléter, sinon à la rectifier. Il la réimprime, en la faisant suivre d'une longue note précédée de ce coquet préambule : « Les lecteurs ne seront peut-être pas fâchés de se rendre compte, par un exemple pris sur le fait, de la manière dont se bâtit et se détruit l'édifice historique. Ils me pardonneront de les introduire au milieu même du chantier du travail. Ils comprendront mieux ainsi pourquoi l'histoire religieuse de la Révolution est encore dans l'enfance ».

Çà et là, on établit de sobres rapprochements, entre la politique de la première République et celle de la troisième, entre la séparation de 1794 et celle de 1906. Ces comparaisons donnent naturellement un attrait de plus au sujet, mais elles n'étaient point nécessaires pour rendre cette érudition captivante, tellement l'auteur a senti dans les événements qu'il raconte « les problèmes éternels de l'humanité »¹.

A. HOUTIN.

1) Page 296, une note assimile « les démissions de MM. Geay, Le Nordez, L. Lacroix ». Il n'y a pas de parité entre la retraite volontaire du troisième prélat et les deux premières qui furent imposées.

CHRONIQUE

\\ DÉCOUVERTES

Mission Pelliot. — Les missions envoyées par divers gouvernements pour l'exploration de la Haute Asie sont successivement rentrées et l'on commence à mesurer l'étendue des richesses que conservait un sol à première vue stérile. Aux noms de Sven Hedin, de Stein, de Grünwedel et de von Lecoq, il faudra joindre celui de Pelliot qui, accompagné du Dr Vaillant et de M. Nouette, ne s'est pas taillé la moins bonne part.

Nous avons signalé le succès de la mission allemande (*RHR*, 1908, II, p. 157). On trouvera des renseignements complémentaires, notamment sur les manuscrits découverts, dans le *Journal asiatique*, 1908, II, p. 319-322 (Finot), et au point de vue iconographique dans le *Journal des Savants* de mars 1909 (Van Berchem). La conférence de M. Paul Pelliot au grand amphithéâtre de la Sorbonne, tenue le 10 décembre 1909 sous la présidence de M. Senart, le plus actif promoteur de l'entreprise, et du prince Roland Bonaparte, a été publiée dans le *Bulletin de l'Asie Française*, janvier 1910.

L'expédition devait rechercher dans le Turkestan chinois les vestiges du bouddhisme antérieurs à l'invasion musulmane, c'est-à-dire antérieurs à l'an 1000. L'époque préislamique en ces régions est d'un intérêt capital : « Après l'expédition d'Alexandre, explique M. Pelliot, des dynastes grecs s'étaient maintenus à l'ouest des Pamirs, dans la Bactriane principalement. Avant le début de notre ère, le bouddhisme était arrivé dans ces mêmes régions, et du contact de l'Inde et de l'Orient hellénisé était résulté un art mixte, mi-hindou, mi-hellénique, qui a fleuri surtout sur le haut Indus et qu'on appelle l'art gréco-bouddhique. Aux alentours de l'ère chrétienne, ces dynastes grecs furent vaincus et supplantés par des conquérants venus de ce réservoir inépuisable d'envahisseurs que fut de tout temps la haute Asie. Ces « barbares », toutefois, furent convertis à la foi et aux arts des peuples qu'ils venaient d'asservir. Grâce à eux, l'art gréco-bouddhique, quittant avec le bouddhisme lui-même les bassins de l'Indus et de l'Oxus, franchit les Pamirs et, par un lent progrès, apporta les croyances et les formules artistiques de la Grèce et de l'Inde jusqu'en Chine et jusqu'au Japon¹. Le Turkestan chinois marque quelques étapes de cette longue route. »

1) Voir à ce sujet les résultats de la mission Chavannes, *RHR*, 1908, II, p. 302. Deux volumes de planches contenant 448 planches en phototypie viennent de paraître à la librairie Leroux.

Ce fut d'abord à Tournchouq, entre Kachgar et Koutchar, le déblaiement d'un temple bouddhique antérieur à l'an 1000. Une galerie de bas-reliefs en terre moulée et durcie, d'une grande allure décorative, est venue enrichir le Louvre; elle révèle d'étroites affinités entre les artisans du Turkestan chinois des VII^e-VIII^e siècles et les sculpteurs qui, sous les rois indoscythes, ont créé l'art gréco-bouddhique du Gandhâra. D'autres fragments sculptés, notamment sur bois, et de curieuses céramiques ont accru ce lot.

Dans la région de Koutchar, les *ming-üi* « mille maisons » ou groupes de grottes artificielles creusées dans les pentes abruptes et aménagées en sanctuaires bouddhiques venaient d'être exploitées par les Allemands, les Japonais et les Russes. M. Pelliot s'attaqua aux temples en plein air. Des bois sculptés, des sceaux, des monnaies, des boîtes funéraires laquées et peintes, enfin des manuscrits furent mis au jour. « Dans la cour d'un temple, à l'ouest de Koutchar, les manuscrits apparurent un jour gisant en couche épaisse, agglomérés par le sable et le sel, certains intacts, d'autres mutilés. Avec d'innombrables précautions, ils furent dégagés et nous les rapportons. La plupart sont dans l'écriture hindoue dite *brahmî*, mais les langues sont le plus souvent ces idiomes perdus de l'Asie centrale que les recherches des dix dernières années ont fait revivre, et dont l'interprétation est entourée de difficultés énormes. »

Après un séjour à Ouroumtchi, la capitale provinciale, vers la fin de 1907, la mission Pelliot atteignit Tounen-houang et entreprit l'étude archéologique des « Grottes des mille Bouddhas » qui ont conservé de précieux monuments de l'art chinois bouddhique entre le VI^e et le X^e siècles. Mais une découverte autrement importante y attendait les hardis explorateurs. Un moine taoïste, le Wang-tao, déblayant en 1900 une grande grotte, avait ouvert une grotte annexe, à tel point bondée de manuscrits, qu'un premier prélèvement opéré par M. Stein n'en avait pas sensiblement diminué la richesse. M. Pelliot sut gagner le Wang-tao et fut admis à faire un rapide inventaire de cette bibliothèque.

« Sur les 15.000 rouleaux qui me sont ainsi passés par les mains, a-t-il confié à ses auditeurs, je pris tout ce qui, par sa date ou son contenu, offrait un intérêt primordial, un tiers de l'ensemble environ. Dans ce tiers, j'avais mis tous les textes en écriture brahmî ou ouïgoure, beaucoup de tibétain, mais surtout du chinois. Il y a là pour la sinologie des richesses inappréciables : beaucoup de bouddhisme sans doute, mais aussi de l'histoire, de la géographie, des philosophes, des classiques, de la littérature proprement dite et encore des actes de toutes sortes, des baux, des comptes, des notes prises au jour le jour. Et tout cela était antérieur au XI^e siècle. En l'an 1035, des envahisseurs étaient venus de l'Est, et hâtivement les moines avaient empilé livres et peintures dans une cachette dont ils avaient muré, crépi, orné l'ouverture. Massacrés ou dispersés par les envahisseurs, le souvenir de leur bibliothèque avait péri avec eux. » Toutes les langues jadis usitées dans le centre de l'Asie sont ici représentées : chinois, mandchou, ouïgour, sanscrit, etc... jusqu'à des

textes nestoriens du VIII^e siècle et un fragment hébraïque. Dans cette grotte, il y avait encore autre chose, « des peintures sur soie et sur chanvre, contemporaines des manuscrits, et qui vont se placer en tête de la série jusque-là assez pauvre que possédait le Louvre, enfin quelques imprimés, des imprimés xylographiques du X^e et même du VIII^e siècle, antérieurs à Gutenberg de cinq à six siècles, les premiers imprimés qui soient connus dans le monde. »

Ces brillantes découvertes ont été complétées par des relevés topographiques, des collections géologiques et d'histoire naturelle, dus au Dr Vaillant, des milliers de clichés pris par M. Nouette, enfin par l'achat tant à Changhaï qu'à Pékin de 30.000 volumes ou *pen* chinois qui, d'un coup, portent au tout premier rang le fonds chinois de la Bibliothèque Nationale. Ce fonds ne s'était pas enrichi depuis le XVIII^e siècle.

Au point de vue de l'histoire générale, le facteur turc dans les temps anciens tire de ces découvertes une importance insoupçonnée, et Oppert y aurait puisé une force nouvelle pour sa théorie suméro-touranienne. M. Van Berchem dans l'article signalé plus haut, a très heureusement défini cette action des peuples turcs : « A quelque moment qu'on les considère, ces peuples révèlent, à défaut d'un génie très original, une étonnante puissance d'assimilation. Où que l'on jette les yeux dans le vaste monde asiatique, on voit surgir les Turcs entre deux civilisations, présidant aux échanges et créant des courants de l'une à l'autre. Ce phénomène a été mis en évidence par une série de découvertes et de travaux récents sur les empires turcs préislamiques établis dans le nord de l'Inde, à l'est de la Perse, en Transoxane, dans le Turkestan, dans la Sibérie et jusqu'en Chine. Ce que les Ouigours, les Toukioues et d'autres clans fondateurs d'empires, ont fait autrefois entre les peuples aryens et ceux de l'Extrême-Orient, les Gouzzes, les Turcomans et les tribus congénères le feront, au moyen-âge, entre le Turkestan et la Méditerranée. Et l'on n'est pas peu surpris de retrouver, jusque dans l'iconographie et l'épigraphie de l'époque seldjoukide, sous une mince enveloppe arabe et musulmane, des idées et des formes d'art qui nous ramènent, en remontant plusieurs siècles, au Turkestan et jusque dans l'Orkhon. »

Et voici qu'on annonce une nouvelle découverte par le capitaine russe Kozlow dans les ruines de la vieille capitale mongole Schoroshoto. Un petit sanctuaire bouddhique a livré plus de mille volumes et quatre cents manuscrits en sept langues diverses. En dehors de deux dialectes inconnus, on signale du chinois, du mongol, du mandchou, du tibétain et de l'arabe. Les fouilles ont fourni une centaine de tableaux bouddhiques. Nous ne sommes qu'au début des découvertes dans la Haute Asie.

Inscription sur la stèle de Besnagar. — Un nettoyage a fait apparaître sur cette stèle une inscription dont M. Senart a parlé à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1909, p. 785 et suiv.), d'après la publication de M. Marshall, chef de l'Archaeological Survey de l'Inde. Le texte se réfère au

règne d'un certain « Mahârâja Aṃtalikita » qui n'est autre que le roi indo-grec Antialkidas, de la première moitié du II^e siècle avant notre ère. L'inscription glorifie l'érection d'un monument à « Vāsudeva, dieu des dieux » par un certain Héliodore, fils de Dion. « Donc, remarque M. Senart, au commencement du II^e siècle avant J.-C., l'élévation de Kṛṣṇa Vāsudeva au rang de Dieu suprême et son identification avec Viṣṇu étaient formellement établies; et il recevait à ce titre le culte religieux des Bhāgavatas, puisque le texte qualifie expressément notre Héliodore de ce titre. Voilà de longues années que je me suis efforcé de démontrer que la légende même du Buddha supposait la préexistence de la légende et de la religion populaire de Viṣṇu-Kṛṣṇa; j'ai, plus récemment, précisé cette thèse en indiquant des motifs de considérer le bouddhisme naissant comme une sorte de branchement d'un Yoga bhāgavatiste. Le témoignage que nous apporte cette épigraphe pour une époque sensiblement plus récente n'est assurément pas pour me surprendre; je n'entends d'ailleurs pas en forcer les conséquences au profit de mes vues personnelles. Il me sera du moins permis de consigner avec satisfaction une donnée très intéressante pour l'histoire religieuse de l'Inde et dont la valeur se rehausse des scrupules, très étroits à mon sens, qui induisent certains critiques à rabaisser obstinément les religions populaires de l'Inde et notamment les origines du culte de Viṣṇu-Kṛṣṇa. »

Les reliques du Bouddha près de Peshawar. — Nos lecteurs ont été informés de la curieuse découverte de reliques du Bouddha dans le grand stûpa de Kaniska. La pyxis que nous avons reproduite (*RHR*, 1909, II, p. 277) porte quatre courtes inscriptions en caractères kharoṣṭhi, au pointillé. L'interprétation première de M. Marshall a suscité quelques réserves de la part de M. Senart (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 786 et suiv.). Tout d'abord la signature d'Agésilas paraît problématique au savant indianiste; malheureusement il n'a été publié encore ni facsimilé des caractères, ni plan de la façon dont les épigraphes sont disposées. M. Senart penche pour abandonner le nom d'Agésilas et lui substituer une énumération : « des esclaves, un sanctuaire du feu, des réfections (ou la réfection du sanctuaire de feu), le monastère de Kaniska, le saṃghārama de Mahāsena ». Cependant, quelle que doive être la lecture, « il est certain que le curieux reliquaire demeurera, pour l'archéologie gréco-bouddhique, une pièce de premier ordre ».

Empreinte céramique de Carthage portant le nom de Ba'al. — M. Philippe Berger, *Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 997 et suiv., lit Ba'al à côté de l'image dite communément « image de Tanit » sur une empreinte d'amphore relevée par le P. Delattre. Cela confirme l'utilisation de cette image comme symbole du dieu Ba'al-Hammon. Mais, de plus, MM. Berger et Delattre expliquent cette image comme un monogramme formé de Ba'al

et peut-être d'une autre lettre. On sait que M. Sellin lit le nom de Yahvé sur des anses d'amphores trouvées à Jéricho.

Stèles espagnoles d'époque romaine. — La *Revue des Études anciennes* (janv.-mars 1910) reproduit de curieuses stèles espagnoles, à dédicace latine, que commente M. Camille Jullian (p. 89) : « Il est visible que chez les Ibères, Cantabres, Astures et autres, le culte des morts a été étroitement lié à la religion des astres et du ciel. Ces dessins qui rappellent l'arc outre-passé des Arabes, ce n'est autre que la silhouette stylisée du défunt, tête et buste. Le soleil, la lune sont visibles, celle-ci reposant parfois sur une sorte de trépied ou de chevalet. Les deux étoiles, je l'ai dit ailleurs, sont *Nocturnus* et *Lucifer*, adorés en Espagne. » Des signes en forme d'équerre représentent les montants des portes du ciel ; l'ensemble fournit une image stylisée du firmament, tel que le concevaient certains peuples ibériques. Quant au cavalier si fréquent dans les tombes espagnoles, ce serait non le cavalier solaire, comme l'a proposé M. Déchelette, mais un des Dioscures.

Les sanctuaires du Mont Auxois. — Le commandant Espérandieu poursuit activement les fouilles sur le mont Auxois (voir *RHR*, 1909, II, p. 278). Il a d'abord déblayé un sanctuaire d'Hygie ou de Déméter qui a fourni une tête de la déesse, différents ex-voto dont le plus singulier est un enfant emmailoté de 0^m,37 de haut, une centaine de monnaies que les dévots avaient jetées dans la piscine (*C. R. Acad. des Inscr.*, 1909, p. 522-527).

Les deux églises de l'Annonciation et de l'Atelier de Saint-Joseph à Nazareth. — Le P. Viaud (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 791 et suiv.) communique les résultats des fouilles pratiquées dans l'église de l'Annonciation, basilique du iv^e siècle, rebâtie par les Croisés. En dehors d'une mosaïque à inscription grecque, la trouvaille la plus curieuse est celle de chapiteaux historiés de l'époque des Croisades (*RHR*, 1909, I, p. 379). L'église de l'Atelier de Saint-Joseph a fourni des verres, des porcelaines de Perse, des poteries arabes à inscriptions du temps de Saladin.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

La découverte de la Loi sous Josias. que M. Edouard Naville publiera dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* a fait l'objet d'une seconde lecture devant ce corps savant (*Comptes rendus*, 1909, p. 779 et suiv.). MM. Philippe Berger et Théodore Reinach ont présenté quelques observations. Le premier a insisté sur la possibilité d'un texte de la loi rédigé en caractères cunéiformes. Lui-même a soutenu, dans un article publié dans les *Mélanges*

Derenbourg, que le Décalogue aurait été écrit en caractères hiératiques, hiéroglyphes ou cunéiformes, avant d'être transcrit en caractères hébraïques.

M. Théodore Reinach a fondé ses objections sur le texte biblique. On sait (voir *RHR*, 1909, II, p. 279) que M. Naville soutient 1°) que le rouleau de la Loi fut trouvé dans les fondations du temple datant de Salomon; 2°) que le texte était écrit dans un caractère très archaïque, probablement en cunéiformes. M. Th. Reinach a défendu « les positions générales de la critique moderne, que ni les surenchères hypercritiques ni les défections hypocritiques n'ont sérieusement ébranlée. »

Dans le cas qui nous occupe, il y a cependant deux points que l'école grafienne a acceptés un peu à la légère : 1°) l'historicité, à plusieurs égards suspecte, du récit de la réforme de Josias tel que nous le lisons dans le second livre des Rois; 2°) que le livre de la Loi trouvé par Hilkia soit le document deutéronomiste tel que nous le possédons.

Pour ce dernier point, la seule autorité est saint Jérôme, c'est-à-dire une tradition respectable mais de basse époque. Il paraît vraiment difficile d'accepter qu'au VII^e siècle avant notre ère, la loi religieuse ait revêtu la forme du document deutéronomiste qui constitue moins une loi qu'un commentaire, un manuel d'instruction religieuse. Bien des traits de notre récit sont faits pour surprendre. Le grand-prêtre dit : « J'ai trouvé le livre de la Loi ». Il n'y avait donc pas auparavant de livre de la Loi? Cependant, il y a trace dans la Bible de textes législatifs religieux plus anciens. Comme ces textes diffèrent beaucoup du document deutéronomiste, on ne peut admettre que Hilkia ait *retrouvé* l'ancienne Loi¹. D'une part, on nous affirme que Josias avait supprimé tous les magiciens, il renforce le pouvoir sacerdotal et, de l'autre, on nous le montre envoyant le grand-prêtre, oublieux de ses prérogatives, consulter la prophétesse Houlda. Quant à la lecture du Deutéronome par le roi devant le peuple assemblé, n'est-ce pas un anachronisme de près de deux siècles, qui nous fait descendre au temps où la lecture publique de la Thora était devenue régulière?

Le récit du livre des Rois paraît avoir singulièrement dénaturé la réforme de Josias. On nous dit que la réforme a été provoquée par la découverte du Deutéronome, mais ne serait-ce pas l'inverse? N'a-t-on pas plutôt cherché à rattacher le Deutéronome à la réforme de Josias? Cette réforme s'explique d'elle-même, sans l'intervention d'un texte qui aurait subitement ouvert les yeux du roi. Il ne faut pas oublier que l'activité de Jérémie s'exerçait en Juda depuis plus de dix ans. Il est vraisemblable qu'à l'exemple d'Ézéchias, Josias rejeta le culte officiel des divinités assyriennes avec la suzeraineté de cet empire. Le

1) M. Th. Reinach traduit : « J'ai trouvé un livre de la Loi » ; mais le texte ne se prête pas à une correction de ce genre.

2) C'est le point faible de l'argumentation de M. Naville. Il est certain aussi que Hilkia disant : « J'ai trouvé le livre de la Loi », en apprécie le contenu et n'a pas besoin d'un traducteur pour en prendre connaissance.

mobile fut politique au premier chef. Et, en effet, le roi juif se libéra du joug assyrien au point d'occuper les villes de la Samarie. Cette attitude indépendante devait se répercuter dans le culte et voilà très probablement le sens de la réforme de Josias autour de laquelle les anciens ont brodé — et les modernes aussi.

Josias se crut même assez fort pour arrêter Nechao au débouché du Carmel, devant Megiddo. Il échoua complètement : son armée fut écrasée, lui-même blessé à mort et son royaume tomba sous la domination égyptienne. Josias devait malgré tout rester une grande figure que la légende s'est plu à idéaliser.

Si ce point de vue est fondé, il en résulterait que le document deutéronomiste serait plus récent que l'époque de Josias, dans l'ensemble tout au moins, car il peut s'être incorporé des textes législatifs institués sous Josias.

— Dans le *Journal asiatique*, nov.-déc. 1909, M. Sylvain Lévi motive son opinion sur les résultats auxquels ont abouti les patientes et remarquables recherches de M. Hertel sur le Pañcatantra. Le savant professeur au Collège de France engage les historiens des contes à ne pas tenir pour absolument certaines les conclusions de M. Hertel. Il doute que la rédaction cachemirienne, sous le titre de Tantrākhyāyika, soit « le plus ancien ouvrage indien de poésie savante qui soit arrivé jusqu'à nous ». « L'auteur, dit M. Sylvain Lévi, n'apporte pas un seul de ces faits positifs que la science recueille et n'oublie plus. Sa discussion est d'ordre purement dialectique, fondée sur des appréciations subjectives ou des généralisations douteuses. M. Hertel insiste sur le caractère pratique du Pañcatantra, qui ne prétend pas enseigner la morale, mais simplement l'art de réussir; à ce titre, il lui dénie une origine bouddhique, car le bouddhisme répugne à la sagesse pratique. Et pourtant M. Hertel est familier avec les Jātakas; il n'aurait point de peine à la retrouver dans cette vaste collection de contes où le futur Bouddha joue un rôle peu édifiant, car la morale des contes n'est pas la morale des philosophes, et le bouddhisme historique n'est pas une confrérie de saints, mais une église active et militante où le temporel se mêle au spirituel. » Même en admettant la filiation des recensions établie par M. Hertel, nous continuerons à ignorer la date et le berceau du Pañcatantra primitif. Se référant aux fragments de l'Aḥikar araméen trouvé à Eléphantine, M. Sylvain Lévi remarque que ce roman qui a passé en syriaque, en arabe, en éthiopien, en arménien, en slave, qui paraît avoir pénétré dans le monde grec dès le v^e siècle avant J.-C., existait dans une rédaction araméenne dès cette époque et était lu au fond de l'Égypte. Or, « cette rédaction contenait déjà de véritables fables où des animaux figuraient et parlaient. Faudra-t-il chercher de ce côté l'ancêtre et le modèle des fabulistes — je ne dis pas : des fables — de l'Inde? »

— MM. L. Heuzey et F. Thureau-Dangin (*La stèle des Vautours*. In-folio de 64 pages et 4 planches. Paris, Leroux, 1909) ont repris l'étude de la fameuse

stèle des Vautours qu'est venu compléter un fragment entré au British Museum. La stèle place la nouvelle frontière fixée entre Éannatoum, roi de Lagaš, et les gens d'Oumma, sous l'invocation des dieux. Ceux qui seront parjures au serment prêté, que le filet des dieux s'abatte sur eux, et c'est précisément une des scènes figurées sur la face antérieure de la stèle : Enlil enserre dans son filet une multitude d'hommes. Au revers, on voit les funérailles qui ont clos la guerre entre Éannatoum et les gens de Oumma. Si l'on a perpétué ainsi cette triste cérémonie, c'est qu'elle devait comporter un acte de réconciliation. Les sacrifices représentés doivent contenter les mânes des combattants défunts et assurer la paix avec les vivants. Le commentaire archéologique de M. Heuzey, extrêmement nourri, aboutit à cette conclusion que les Sumériens ont précédé les Sémites sur le sol mésopotamien, qu'ils y ont développé une civilisation déjà remarquable et en possession de l'écriture cunéiforme. Les Sémites qui, dans la suite, ont envahi la contrée, étaient une race barbare.

— M. Eduard König vient de faire paraître chez Theodor Weicher (Dieterisch'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig) la première livraison — l'ouvrage en comptera trois — d'un nouveau dictionnaire hébraïque : *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister. Le titre est long, mais exact. L'œuvre se présente moins comme devant remplacer le Gesenius, maintes fois révisé, que comme un complément important et qui constitue un réel progrès. On trouve groupés sous une forme commode les résultats épars dans les solides et classiques travaux du maître, notamment de sa *Stilistik* et l'auteur s'est attaché à fournir la suite des rapports exacts entre les divers sens d'un mot. A ce point de vue ce dictionnaire n'intéressera pas seulement les hébraïsants. Un soin particulier est apporté à l'explication des noms propres et l'on sait l'importance de ces derniers pour l'histoire des religions. Certains éditeurs du Gesenius l'avaient méconnue.

— Nous avons signalé (*RHR*, 1909, II, p. 137) l'édition du traité talmudique *Aboda Zara* par M. Strack. Un nouveau commentaire sur quelques points particuliers est donné par M. Hans Blaufuss, sous le titre : *Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda Zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischen Talmud* (40 pages, Nuremberg, Stich, 1909).

— *L'Encyclopédie de l'Islâm* (Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans) publiée par M. Th. Houtsma avec le concours des principaux orientalistes en trois éditions (française chez Alphonse Picard, 4 fr. 30 la livraison de 64 pages), a vu paraître trois livraisons en 1908 et une seule en 1909. Il faut espérer que cet ouvrage d'un si haut intérêt,

patronné par l'Association internationale des Académies, soutenu par les subventions de nombreuses sociétés savantes, trouvera dans le public lettré la faveur à laquelle il a droit et qui lui permettra une publication plus rapide. La quatrième livraison s'achève à la page 256 au milieu de l'article *Alf laila wa-laila* (les mille et une nuits). La masse de renseignements réunie dans ces quatre livraisons est déjà considérable : les articles sont concis, une bibliographie les complète.

Parmi les notices qui intéressent particulièrement l'histoire des religions citons : *Abdâdites* (A. de Motylinski), 'Abd où il est traité de l'esclavage dans l'Islâm (Th. W. Juynboll), 'Abd Allâh b. Maimoun, célèbre sectaire (M. Th. Houtsma), 'Abd al-Kâdir al-Djîlî, soufi qui donna son nom à l'ordre religieux des Kâdirîs (D. S. Margoliouth), 'Abd al-Razzâk, célèbre auteur soufi (Macdonald), 'Abd al-Salâm al-Hasanî, saint marocain (E. Doutté), *Abdal*, un des degrés de la hiérarchie des saints chez les soufis (I. Goldziher), *Abu 'l-hawl*, nom du sphinx de Gizeh (C. H. Becker), *Adam* dans les légendes musulmanes (M. Seligsohn), *Adhân* ou l'appel à la prière (Th. W. Juynboll), *Adjal* ou terme de la vie assigné par Dieu (I. Goldziher), important article sur l'*Afghânistân* avec l'ethnologie et l'introduction de l'Islâm (M. Longworth Dames), *Ahl al-Bait*, les gens de la famille (du prophète), et *Ahl al-Kitâb*, les gens du livre (I. Goldziher), *Ahmed al-Badawî*, le plus grand saint de l'Égypte (K. Vollers), *Ahmed Yesewî*, le chef du mysticisme turc de l'Asie centrale (P. Melivransky), *Aiyûb*, le Job de la Bible (M. Seligsohn), 'Akiḍa ou article de foi (Carra de Vaux), 'Aḳiḳa, sacrifice pour l'enfant nouveau-né et 'Aḳila, groupe des parents mâles qui doivent payer le prix du sang (Th. W. Juynboll), etc.

— Les fêtes de Moharram (premier mois de l'année musulmane) qui commémorent le martyre d'al-Hosain, le malheureux fils d'Alî, ont pris dans l'Inde une importance considérable quoique le nombre de Chi'ites soit relativement faible : il ne dépasse guère deux millions sur un total de plus de soixante millions de musulmans. M. Theodor Bloch explique cette anomalie par le fait que ces Chi'ites font revivre, sous une forme différente, d'anciens cultes. M. Bloch reproduit (*Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft*, 1909, p. 655 et suiv.) une curieuse figure peinte, en terre non cuite, sorte de centaure qui représente Duldul, la monture que le prophète donna à 'Alî et qui joue un des principaux rôles dans les processions de Moharram. L'auteur en conclut que les tendances qui poussèrent l'Inde ancienne à figurer les dieux sous des incarnations, où l'influence occidentale devait faire prédominer la figure humaine, sont encore vivaces aujourd'hui.

— En présentant à l'Académie des Inscriptions l'ouvrage de M. Saïd Bou-lifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain* (Paris, Leroux, 1909), M. Salomon Reinach a observé que « les folkloristes, non moins que les linguistes, tireront profit de cette publication très consciencieuse qui, intéres-

sera aussi les historiens du droit comparé et des religions. Je signale particulièrement les chapitres sur le mariage, sur le divorce, sur les fêtes religieuses, et une curieuse collection de contes sur certains animaux domestiques et sauvages, où paraît plusieurs fois l'idée que les animaux sont le produit de métamorphoses, considérées comme des châtiments divins de leurs péchés. » Ces textes ont été recueillis par M. Saïd Boulifa lors d'un séjour à Marrâkech en 1905.

— Les *Maltesische Volkslieder* dont M. Bertha Ilg publie le texte et la traduction revus par le Prof. Hans Stumme (*Leipz. Semit. Studien*, III, 6. Un vol. de 77 pages. Leipzig, Hinrichs, 1909) ne sont pas seulement intéressants pour la connaissance de ce curieux dialecte arabe mélangé d'italien, de sicilien et même de grec qu'est la langue maltaise, les folkloristes l'utiliseront. Ces chants populaires ont été recueillis à La Vallette, la capitale actuelle, et à La Notabile, l'ancienne capitale de l'île.

La théorie des mutations. — Depuis quelques années, une théorie dite « des mutations » développée non sans talent par M. H. de Vries, rencontre une extrême faveur et, déjà, quelques théoriciens s'occupent d'en faire l'application à l'histoire des religions. Il est donc utile de savoir jusqu'à quel point la théorie des mutations peut être admise. Un article de M. Et. Rabaud, maître de conférences à la Sorbonne, dans la *Revue du Mois* (10 mars 1910) ne laisse guère de doutes sur ce point. Il remarque d'abord que si le transformisme a été accepté d'un accord presque unanime, cependant, chez beaucoup, l'esprit finaliste survit sous un langage nouveau. La théorie des mutations satisfait cette tendance paradoxale, car elle se propose « d'allier la *transformation* des êtres organisés avec l'*invariabilité* de ces mêmes êtres organisés ». D'après cela, les espèces existeraient vraiment et le système de Linné qui, aux yeux mêmes de son auteur, paraissait artificiel, se rapprocherait beaucoup de la réalité. « Avec le nouveau point de vue, qui aspire à se substituer au transformisme, il ne s'agit plus de modification, mais d'une simple extériorisation de « caractères » *préexistants*. Enfermés dans un recoin peu connu de la substance vivante, les « caractères latents » se précipitent au dehors les uns après les autres, dès que s'ouvre la porte de leur prison; la modification n'est donc qu'une vaine apparence. » Nos lecteurs saisissent, sans qu'il soit besoin d'insister, quel appui imprévu la nouvelle théorie scientifique semble apporter à de vieilles théories d'histoire religieuse.

Mais le néo-finalisme prétend se fonder sur l'expérience et c'est là son point le plus faible. M. Rabaud montre nettement que les expériences de M. H. de Vries ne sont qu'illusion et il conclut : « Il est véritablement puéril, nous croyant au bout de nos connaissances, de nier ce que nous ignorons, de construire une théorie exclusive qui emprunterait volontiers les allures d'un dogme. Sous ce dogme, que se cache-t-il ? Quelques faits dégagés des contingences.

enveloppés d'une interprétation arbitraire. Ces faits ont-ils la valeur qu'on leur accorde? Sont-ils seulement du même ordre? Le seul qui réponde, morphologiquement, à la théorie rentre, vraisemblablement, dans le cadre du polymorphisme; il reste donc sans rapport avec l'évolution. Quant aux autres, des textes mêmes il ressort qu'ils ne peuvent être compris sans la notion du milieu. L'erreur consiste à considérer des faits isolés, sans chercher à les relier entre eux et à d'autres. Et tandis que l'on essaie de nous aveugler par une explication aussi exclusive que définitive, devant nous se dresse, entier, le problème de l'évolution dans son inconcevable complexité. Si nous consentons à jeter sur lui le voile des solutions verbales, si nous perdons de vue l'un quelconque des éléments qu'il comporte, nous aggravons à plaisir les difficultés dont il est rempli. »

R. D.

— M. A. Guérinot, dont on connaît les savantes études sur le Jainisme, nous communique les deux renseignements suivants qui pourront intéresser quelques-uns de nos lecteurs.

1°) Une « International Jaina Association » (*Jaina Samāgama Samaja*), est en formation. Elle se propose un double objet : scientifique et moral. D'une part, en effet, elle a en vue l'étude et la diffusion de la littérature jaina. D'autre part, elle voudrait développer chez ses adhérents des habitudes de contrôle psychologique et des sentiments de fraternité effective. Les moyens qu'elle mettra en pratique seront donc de deux sortes : d'un côté elle publiera et traduira des ouvrages jainas et fera connaître les doctrines du Jainisme, à la fois par des articles de revue, des livres, des conférences, des réunions, publiques ou privées. Parallèlement elle aura en vue, en même temps que l'hygiène du corps, la discipline de l'esprit et de la volonté. Elle s'attachera surtout à la formation du caractère suivant des principes élevés : au premier rang parmi ceux-ci, elle place la fraternité et la sympathie pour tout ce qui existe, conformément à l'essence même du Jainisme. L'Association comprendra des membres honoraires, des membres effectifs et de simples associés. C'est aux membres effectifs qu'il appartiendra surtout de réaliser les projets de l'Association. Ils paieront une cotisation annuelle et nommeront un Comité central composé d'un président, d'un ou de plusieurs vice-présidents, d'un trésorier, d'un secrétaire et de trois membres ordinaires délégués par un vote. Ce Comité central désignera les membres honoraires. L'Association pourra en outre compter des patrons et recevoir des donations. Le siège en sera à Londres ou à Bombay.

Pour plus amples informations, s'adresser au Secrétaire actuellement désigné : M. Herbert Warren, 84, Shelgate Road, London S. W.

2°) A l'imitation des Universités de Madras et de Calcutta, l'Université de Bombay vient d'admettre, à titre facultatif, les ouvrages jainas suivants comme

matières d'examen de 1910 à 1914 : pour le grade de Bachelor of Arts : la *Syādvāda-māñjarī* et le *Vivekavilāsa* ; pour le grade de Master of Arts : le *Pravacanasāra*, l'*Aṣṭasahasrī* et le célèbre compendium d'Umāsvāti, le *Tattvārthadhigama-sūtra*.

Le Girant : ERNEST LEROUX.

UN NOUVEAU TARIF DES SACRIFICES

A CARTHAGE ¹

(PL. I)

J'ai l'honneur de présenter à l'Académie un fragment d'une importante inscription punique qui vient d'être trouvé tout récemment à Carthage.

Il appartient à cette catégorie de textes que l'on désigne sous le nom de Tarifs des Sacrifices, parce qu'ils indiquent les redevances qui devaient être payées au prêtre pour chaque catégorie de victimes et pour chaque sorte de sacrifices.

Le premier en date de ces textes et le plus complet est la célèbre inscription connue sous le nom d'inscription de Marseille. Est-elle de Marseille, ou bien y a-t-elle été apportée par les hasards du temps, et serait-elle en réalité, comme la nature de la pierre semble l'indiquer, carthaginoise ? La question a été discutée et l'est encore... Quoi qu'il en soit, l'inscription de Marseille nous fait connaître un tarif, presque identique, pour le contenu, à ceux qui ont été trouvés depuis lors à Carthage. L'ordre et les noms des victimes sont les mêmes, et les parties de la bête, qui reviennent soit au prêtre soit à l'auteur du sacrifice, sont à peu près les mêmes.

Depuis lors, un autre tarif incomplet a été trouvé à Carthage, et donné au British Museum par Sir Nathan Davis, en 1861. Ce nouveau texte, ainsi que nous l'avons dit, présentait la même disposition que le tarif de Marseille, mais il était plus condensé. Chaque article, au lieu de s'étendre sur deux lignes, n'en occupait qu'une.

1) Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 25 février 1910.

Enfin, trois autres fragments de moindre importance ont été également trouvés à Carthage. L'un d'eux, qui provient de la colline dominant les citernes, est au musée de Saint-Louis ; un autre (Fenner) est au British Museum ; le dernier enfin est en possession de M. Euting.

Le nouveau fragment de tarif a été trouvé à l'angle nord-est de la colline de Byrsa, qui regarde la mer, quelques mètres au dessous de la route, dans les travaux de soutènement faits par M. Saumagne¹, aux abords de sa villa qui s'élève à la place de l'ancien hôtel Rampon. Il était perdu dans un ensemble de démolitions de pierres roulées venues de plus haut, dans la direction de ce qu'on appelle le Palais du Proconsul.

Il est, comme les autres fragments de tarifs de Carthage, en pierre lithographique grise, légèrement teintée de rose ; la surface est parfaitement polie. L'inscription était entourée d'une moulure, dont la partie de droite, correspondant au début des lignes, existe encore. La partie de l'inscription qui subsiste a à peu près la forme d'un rectangle, large à sa partie inférieure de 0^m,12, à sa partie supérieure de 0^m,11, sans la bordure, et haut, à gauche, de 0^m,09, à droite de 0^m,103. La bordure est large de 0^m,035, et haute de 0^m,01. Elle se compose d'une moulure séparée par une gorge du rebord qui est plat. La face postérieure de la pierre n'est pas décorée ; l'épaisseur moyenne est de 0^m,032. L'écriture est fine, nettement gravée, et présente la plus grande analogie avec celle des autres textes du même ordre. Les caractères sont remplis d'une matière qui ressemble à une pâte plutôt qu'à des concrétions calcaires, et qui conserve par endroits une couleur rosée. Étaient-ils peints en rouge ? D'autres inscriptions phéniciennes nous ont déjà offert la même particu-

1) Le fils de M. Saumagne, qui s'est déjà fait connaître par ses recherches archéologiques et qui est étudiant en droit à Paris, a bien voulu me remettre ce précieux monument en me laissant libre d'en faire l'usage que je jugerais le meilleur. Je ne puis mieux faire que de l'offrir, au nom de son père et au sien, à l'Académie des Inscriptions.



NOUVEAU TARIF DES SACRIFICES DE CARTHAGE.



larité. M. Boudouard, préparateur de la chaire de Chimie minérale au Collège de France, qui a bien voulu soumettre à une analyse minutieuse ces poussières, nous défend de nous arrêter à cette hypothèse.

Voici le texte et la traduction de l'inscription :

1	באיל	
2	ביבל אב בעז כללם אם צינעת	
3	באפר אם בגדא אם ב צרב[איל]	
4	על כל זבח אש יזבח דל [כקנא]	
5	בצפר אגנן אם בצץ כסף	

1. Pour un *aïl* (*ajjal*?)
2. Pour un *ióbel* ou pour une chèvre, holocaustes ou sacrifice votif, .
3. Pour une brebis, ou un chevreau, ou un *cerb-aïl*, ...
4. Pour tout sacrifice que sacrifiera un (homme) pauvre [en bétail].
5. Pour un oiseau sauvage ou domestique, argent:

Le premier point à remarquer, est le parallélisme absolu du nouveau fragment de tarif avec le grand tarif de Carthage. Le grand tarif de Carthage nous a conservé la fin des lignes, celui de M. Saumagne le commencement; mais le texte se suit si bien de l'un à l'autre, que s'il n'y avait pas des mots qui chevauchent d'un fragment sur l'autre et qui se répètent deux fois, à la fin du fragment Saumagne et au commencement du grand tarif, et si les lignes n'étaient pas un peu plus espacées sur l'inscription Saumagne, on serait tenté d'affirmer que ce sont deux morceaux de la même inscription.

Le fait est intéressant au point de vue de la certitude à laquelle on peut arriver dans la restitution de certaines inscriptions. Dans le *Corpus*, nous avons restitué le commencement des lignes du tarif de Davis à l'aide de l'inscription de Marseille. Or, le fragment que nous venons de découvrir reproduit lettre pour lettre le début des lignes du tarif du British Museum, confirmant ainsi notre restitution.

Un seul mot diffère. Au commencement de la ligne 3 du tarif de Davis nous avons restitué « pour un veau »; le fragment de M. Saumagne porte, « pour un *aïl* »; le reste de la

ligne est perdu. L'inscription de Marseille réunissait dans un même article le veau et l'*ail*.

La lacune que présente cette ligne dans les deux textes est d'autant plus regrettable qu'elle soulève deux des problèmes les plus intéressants de ces tarifs : la question du veau et celle de l'*ail*. Le nom du veau est suivi, dans l'inscription de Marseille, de certaines précisions relatives à l'état de ses cornes sur le sens desquelles il règne un certain doute. On pouvait espérer qu'une variante, dans ce nouveau texte, nous en apporterait la solution. Elle est remise jusqu'à une nouvelle découverte, à moins qu'un rapprochement heureux ne la suggère à M. Clermont-Ganneau.

Quant à la question de l'*ail*, on la connaît. Faut-il lire sur nos tarifs *ail* « bélier », ou *ajjal* « cerf » ? Aurions-nous sur ces tarifs la mention du sacrifice du cerf, et ce sacrifice, rituel chez les Carthaginois, ne devrait-il pas être rétabli dans certains textes bibliques où l'on avait cru voir la mention du bélier ? On sait à quelles controverses a donné lieu cette question. Renan, contrairement à la plupart des interprètes, voyait dans l'animal mentionné sur ces tarifs le bélier ; mais après lui, M. Clermont-Ganneau, revenant à l'ancienne explication qu'il a appuyée de nouveaux arguments, a défendu l'hypothèse du cerf d'une façon très ingénieuse. Il a même supposé que dans l'histoire du Sacrifice d'Isaac, comme dans celui d'Iphigénie, ce n'était pas un bélier mais un cerf qui avait été substitué à la victime humaine.

L'état de mutilation de notre texte ne nous apporte pas de nouvelles lumières à ce sujet. Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'*ail* (*ajjal*) y figurait en tête de ligne. Je doute que même à Carthage, où sur les ex-votos à Tanit et à Baal-Hammon le taureau et le bélier tiennent une place si considérable parmi les représentations figurées, le cerf, qui n'y est pas représenté une seule fois, ait pu occuper un des premiers rangs sur les tarifs de sacrifices. Je serais, par contre, après beaucoup d'autres, disposé à voir un animal de la famille du

cerf dans le *cerb-aïl*, qui figure sur les trois principaux tarifs à la suite du mouton et du chevreau. On ne saurait tirer aucune induction de ce mot, *çerb*, que l'on ne comprend pas, et qui a je ne sais quelle fausse assonance avec le latin *cervus*. A-t-il quelque parenté avec l'hébreu צפר = *çefar*? Je n'en sais rien; mais la place qu'il occupe dans la catégorie des victimes, après le menu bétail et avant les oiseaux, répond assez exactement à celle que lui assigne Porphyre, dans un passage souvent cité : « Nous offrons à la divinité des bœufs et des moutons sans compter les cerfs et les oiseaux »¹.

Le passage de Porphyre que nous venons de citer désigne comme victimes normales, habituelles, les bœufs et le menu bétail; puis accessoirement, par dessus le marché, les cerfs et les oiseaux, c'est-à-dire les animaux sauvages, qui tiennent une place inférieure par rapport aux animaux domestiques.

C'est une idée analogue que nous trouvons dans le Deutéronome, où après avoir parlé en détail des conditions requises pour les diverses sortes des sacrifices, le texte ajoute qu'en dehors de ces repas sacrés, il est toujours loisible de manger chez soi d'autres animaux, notamment la gazelle et le cerf.

« C'est au lieu que Jéhova aura choisi que tu sacrifieras tes holocaustes; c'est là que tu exécuteras mes prescriptions. Cependant, toutes les fois que tu en auras envie, tue et mange de la viande selon l'abondance dont Jéhova ton Dieu te bénira, dans toutes tes villes. On en pourra manger dans l'état de pureté ou d'impureté, comme de la gazelle ou du cerf ». » Et le chapitre 14 du Deutéronome², revenant sur la distinction des animaux purs et des animaux impurs, donne dans l'ordre suivant les animaux dont il est permis de manger : « Le bœuf, la brebis et la chèvre, le cerf,

1) Βοὺς γὰρ καὶ πρόβατα, πρὸς τε τούτοις ἐλάφους καὶ ὄρνιθας ... σφάττομεν τοῖς θεοῖς. *De abstinencia*, lib. II, § 25. Cf. Ph. Berger, *La Trinité carthaginoise*, II, *le bélier*, p. 11 et suiv. Extrait de la *Gazette archéol.*, 1880.

2) Deut., 12, 15; cf. 15, 22.

3) Deutéronome, 14, 5.

la gazelle, le daim, etc. ». Le cerf vient donc après la brebis et la chèvre. Qu'il s'agisse du Deutéronome, de Porphyre ou des Tarifs des Sacrifices de Carthage, l'ordre est le même.

Il nous reste une question à examiner, c'est le rapport du fragment découvert par M. Saumagne avec les autres fragments de tarifs de Carthage.

Je dois commencer par dire que tous ces textes, si semblables pour le fond, présentent pour la forme, si l'on en excepte l'inscription de Marseille, une non moins grande analogie. Pour les quatre fragments antérieurement connus, comme pour celui que M. Saumagne vient de découvrir, l'aspect extérieur est le même. Tous sont gravés sur la même pierre lithographique polie, et ils diffèrent à peine par de légères nuances dans la teinte plus grise ou plus rosée. La bordure aussi présente une si grande ressemblance, que l'on croirait que ce sont cinq morceaux d'une même inscription.

La ressemblance épigraphique n'est pas moins grande. A part de légères différences que présente le fragment d'Euting et sur lesquelles nous allons revenir, la paléographie de tous ces textes est la même. L'écriture, fine et nettement incisée, est celle des beaux textes puniques de l'époque classique. La forme des lettres est la même, et les mots, chose rare sur les monuments phéniciens, sont séparés par des intervalles très appréciables. Il n'y a pas jusqu'à l'écartement des lignes qui ne soit sensiblement le même.

La comparaison des fragments de tarifs de Carthage avec celui de Marseille rendra leur ressemblance encore plus frappante. En effet, sur l'inscription de Marseille, le type de l'écriture est bien aussi le type punique, mais les têtes des lettres sont plus fortes et les queues plus courtes ; l'alphabet est différent. Cela se remarque surtout à certaines lettres comme le *hé* et le *vav*, qui ont un air presque archaïque. En outre, à Marseille, les lettres sont pressées les unes contre les autres, sans aucun intervalle pour séparer les mots. Les

lignes enfin, assez irrégulièrement tracées, sont si rapprochées qu'elles se touchent presque.

Et pourtant, si nous comparons entre eux les cinq fragments de tarifs trouvés à Carthage, nous serons amenés à reconnaître qu'ils appartiennent à trois et peut-être à quatre tarifs différents.

Il faut commencer par mettre à part le fragment Euting. En effet, les lettres à longues hampes, le *lamed* et le *tav*, sont surmontées d'une petite aigrette qu'elles n'ont pas sur les autres fragments. C'est une particularité très caractéristique, très fréquente à Carthage, et qui suffit à distinguer un texte d'un autre.

Le fragment Saumagne n'appartient pas non plus à la même inscription que le grand fragment du British Museum. Nous avons vu en effet que les lignes correspondantes dans ces deux textes ne se font pas suite, mais chevauchent les unes sur les autres, et, sur le fragment Saumagne, les lettres sont très grandes et les lignes plus espacées. Ce sont donc deux exemplaires différents du même texte, ou de textes presque identiques.

Reste à comparer notre nouveau texte avec les deux fragments plus petits, celui du musée Saint-Louis et le petit fragment du British Museum qui, d'après les éditeurs du *Corpus*, appartiennent tous deux au même tarif. Eh bien, là encore, malgré l'extrême ressemblance de l'écriture, un œil exercé est obligé de reconnaître que le fragment Saumagne est différent de celui du musée Saint-Louis. En effet, dans l'un, le *phé* est nettement arrondi, dans l'autre, il est aigu ; dans l'un, la cambrure du *beth* est fortement accusée, dans l'autre, il est mou et court ; dans l'un, les antennes de l'*aleph* s'élancent au-dessus de la ligne, dans l'autre elles restent à son niveau.

D'ailleurs, là, nous avons un autre indice non moins certain : nous connaissons la provenance exacte du fragment Saumagne et du fragment du Père Delattre. Or, l'un a été trouvé sur les pentes de Byrsa, c'est-à-dire de l'Acropole de

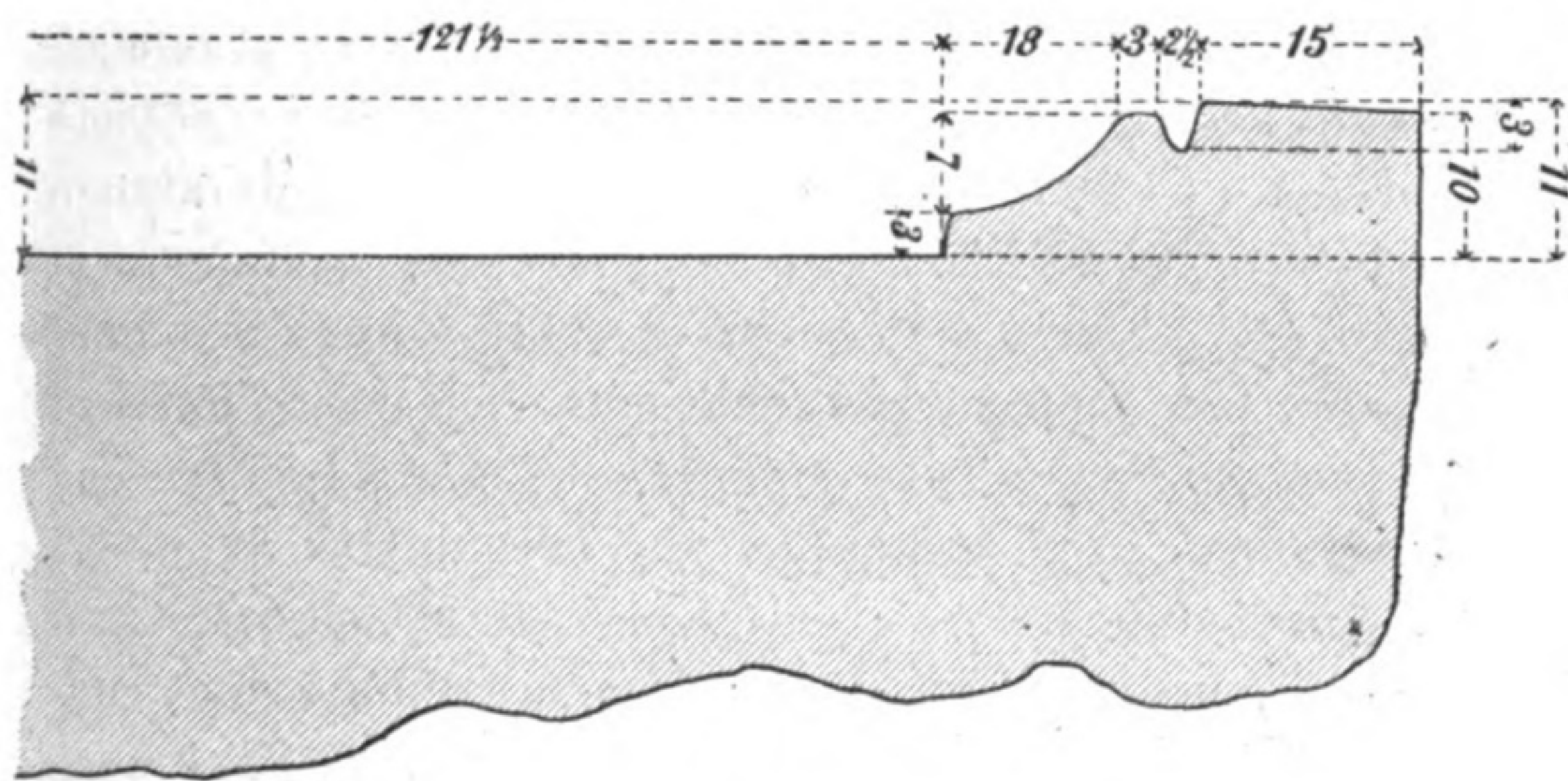
Carthage, l'autre sur la colline qui domine les citernes.

Un dernier argument, non moins décisif, vient de la forme de la moulure qui encadre les deux inscriptions. A première vue, on les tiendrait pour identiques. En réalité, elles diffèrent d'une façon assez notable. Le Père Delattre, qui a vu l'inscription Saumagne, m'écrit à ce sujet : « Lorsque je l'ai vue, elle m'a paru être d'une pierre différente. Celle-ci est de pierre grise, tandis que la nôtre est de calcaire plutôt jaunâtre au grain très fin. Il m'a semblé aussi que l'épannelage du revers n'était pas le même... Vous constaterez d'ailleurs les différences qui existent entre les deux moulures. Celle du fragment de M. Saumagne mesure 38 millimètres et demi de largeur, d'après le calque que vous me communiquez, tandis que, dans notre fragment, la moulure est moins large d'au moins un centimètre. »

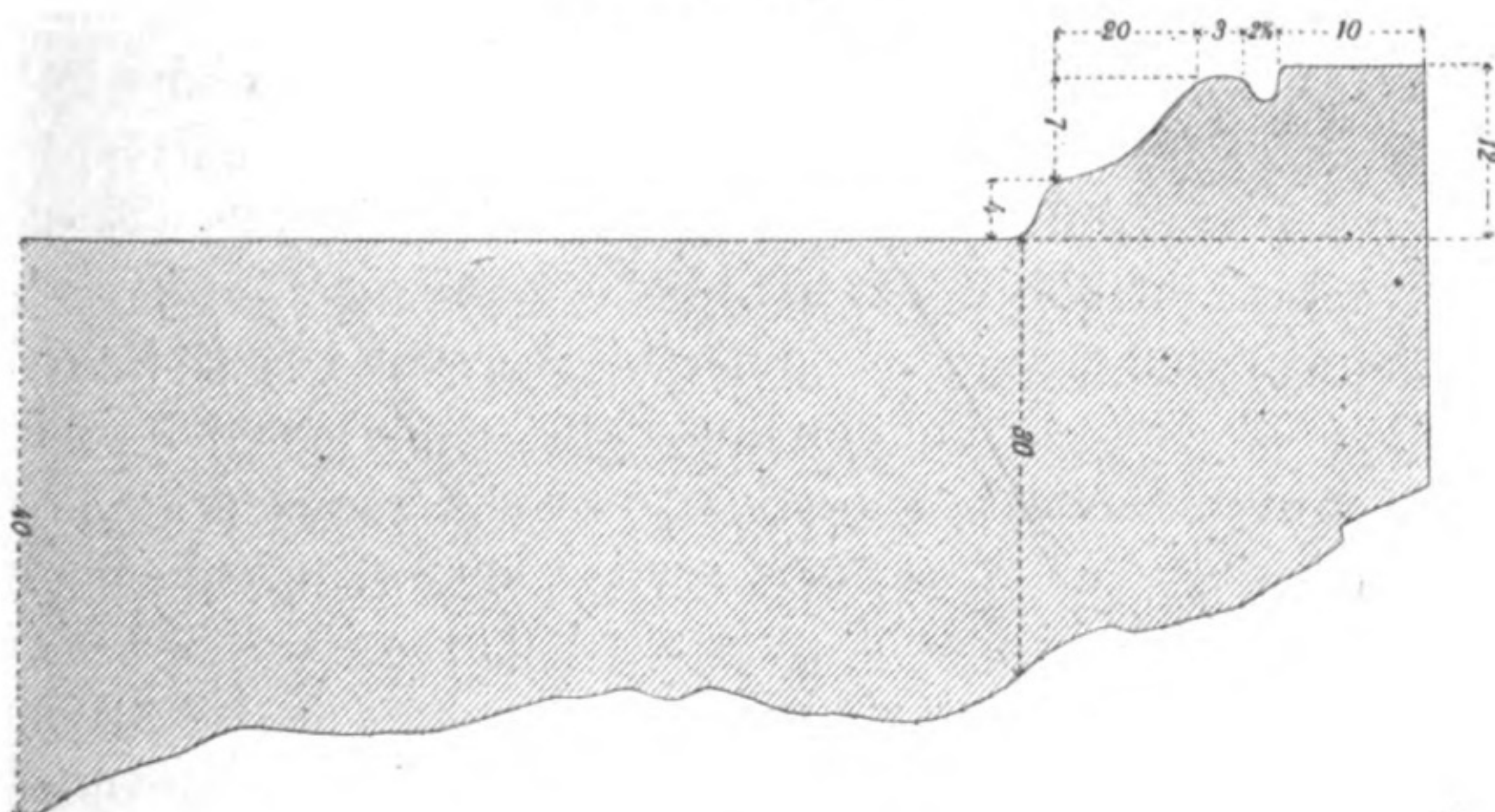
La coupe des deux moulures rendra la chose encore plus sensible. Nous les donnons ici en regard en y joignant, comme point de comparaison, la coupe du grand tarif du British Museum, que le savant conservateur des antiquités orientales, M. E. Wallis Budge, a bien voulu nous envoyer.

En résumé, nous connaissons aujourd'hui cinq tarifs des sacrifices différents : l'un, le plus détaillé, comme aussi le seul complet, qui a été trouvé à Marseille, et quatre autres qui viennent de Carthage. Tous ces tarifs présentent, pour l'agencement général, un parallélisme qui atteste, d'une façon indiscutable, leur parenté d'origine. L'ordre des victimes est le même, et leur répartition entre le prêtre et l'auteur du sacrifice fait l'objet de prescriptions, sinon identiques, du moins reposant sur les mêmes bases. La principale différence consiste en ce que, dans le tarif de Marseille, on commence par payer au prêtre une certaine somme d'argent, tandis qu'il n'en est pas fait mention sur le tarif de Carthage du British Museum ; par contre, la peau, dans ce dernier tarif appartient au prêtre, tandis qu'à Marseille elle revient à l'auteur du sacrifice.

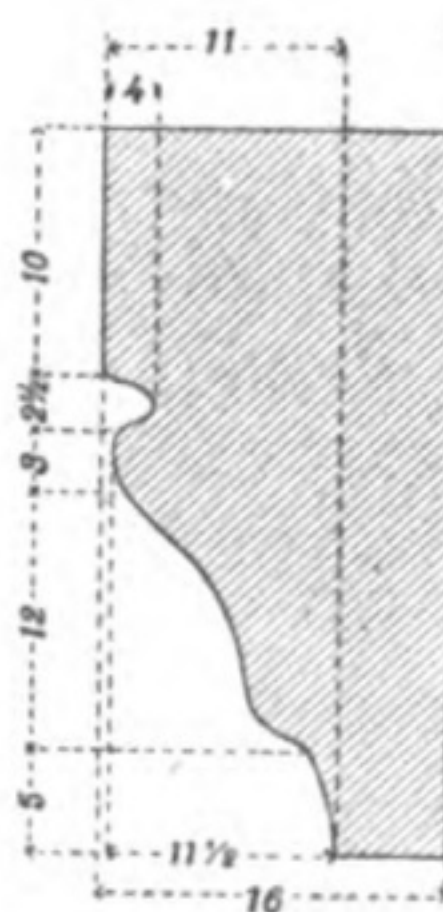
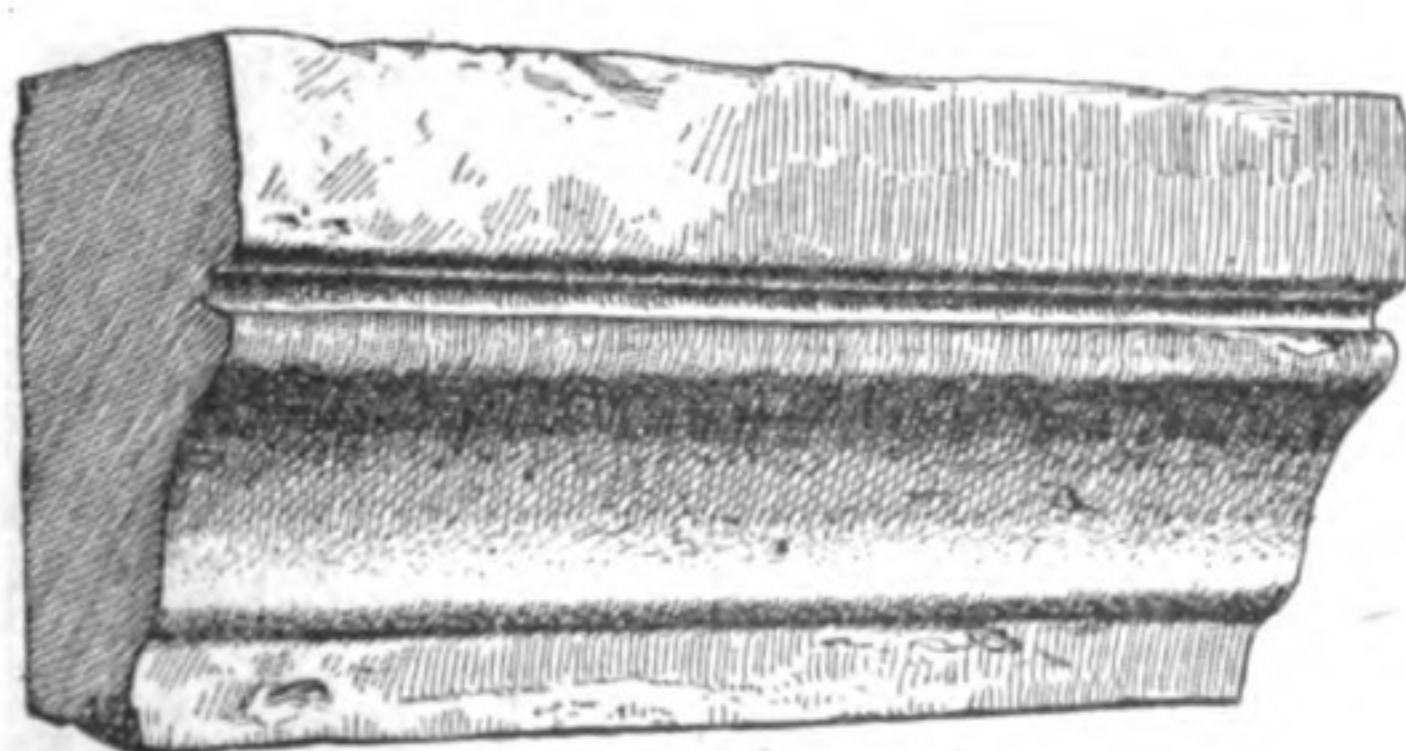
Ces différences et d'autres du même genre viennent-elles



Tarif Saumagne.



Tarif du Musée Saint-Louis.



Tarif du British Museum.

de ce que les tarifs de Carthage sont plus brefs et plus condensés que celui de Marseille, et faut-il les considérer comme des abrégés d'un texte primitif qui nous aurait été conservé par le tarif de Marseille? Je ne le pense pas. Certainement les textes de Carthage sont moins détaillés, mais les différences qui les séparent ne sont pas celles qui puissent s'expliquer par de simples coupures, et il faut admettre que nous sommes en présence de plusieurs textes de même famille, mais différents.

D'autres considérations viennent encore appuyer ces conclusions. Nous possédons le préambule de trois de ces textes. Il comprend l'indication des magistrats qui ont établi ces taxes, et les noms des suffètes éponymes sous lesquels elles ont été établies. Or, les noms des suffètes varient d'une inscription à l'autre. Il en résulte que ces tarifs ont été fixés par des magistrats différents, sous des suffètes différents, c'est-à-dire à des moments différents.

J'ajoute pour des temples différents. En effet, le tarif trouvé à Marseille porte la mention du temple pour lequel il avait été fait et où il était affiché. Or ce vocable, que je crois lire « Baal Çafôn », ne correspond pas aux noms divins que nous sommes habitués à rencontrer à Carthage.

Il y a donc tout lieu de croire que ce temple de Baal Çafôn n'était pas de Carthage, ou que s'il en était, il était différent des temples d'où proviennent les autres tarifs.

Il y a plus, et l'on peut établir que les quatre tarifs de Carthage proviennent de quatre temples différents. Sans doute, nous n'avons plus là, pour nous guider, les noms des temples auxquels étaient destinés ces tarifs sacrés, mais nous connaissons l'emplacement où ils ont été trouvés. Or, si nous manquons d'indications précises en ce qui concerne le grand fragment de tarif du British Museum, il n'en est pas de même des trois autres tarifs. En effet, le fragment de tarif de M. Saumagne a été trouvé sur les pentes de la colline de Byrsa, près du sommet. Celui du musée Saint-Louis sur la colline qui domine les citernes et qui est séparée de Byrsa par une

distance d'au moins un kilomètre; enfin celui d'Euting a été trouvé entre la chapelle Saint-Louis et la mer, près des jardins du palais Mustapha.

Il s'agit donc bien de tarifs qui étaient affichés à la porte des différents temples de Carthage. Nous sommes ainsi amenés à la conception d'une loi rituelle écrite, d'une sorte de Lévitique phénicien, qui devait être commune à Carthage et peut-être même à d'autres colonies phéniciennes du bassin de la Méditerranée, reposant sur certains principes généraux communs, et dont nos tarifs seraient des applications spéciales à des cultes et à des temples différents.

Ces tarifs variaient suivant les temples et suivant les lieux; suivant que le corps des prêtres était plus ou moins puissant et avait des exigences plus ou moins grandes; ils étaient tantôt plus tantôt moins détaillés, mais la classification des sacrifices, celle des victimes et des redevances sacrées — car c'était là en somme l'objet propre de ces tarifs — était partout la même. Il fallait que l'on sût ce qu'on avait à payer au prêtre.

On ne saurait ne pas être frappé de la ressemblance de ce code sacerdotal avec celui que nous a conservé le Lévitique. Au premier abord ils semblent séparés par des différences profondes; mais ces différences sont celles qui distinguent un texte écrit, toujours plus prolixe, d'un texte gravé sur la pierre. La différence entre les deux rituels est une différence surtout formelle.

Que l'on prenne les sept premiers chapitres du Lévitique qui traitent des sacrifices, on verra que le Lévitique distingue, comme l'inscription de Marseille, trois sortes de sacrifices : l'holocauste, le sacrifice pacifique et le sacrifice expiatoire; et à propos de chacun d'eux, il passe en revue les diverses catégories de victimes : Gros bétail, menu bétail, oiseaux, offrandes de fleur de farine, galettes cuites au four.

Ainsi, au lieu de prendre, comme les rituels puniques, chaque catégorie de victimes, et d'indiquer à propos de chacune d'elles comment on devra procéder, suivant que le sacrifice sera d'une nature ou d'une autre, le Lévitique

examine attentivement les trois sortes de sacrifices et indique pour chacun d'eux quel traitement il faudra faire subir à chaque catégorie de victimes. Mais les prescriptions sont les mêmes, et dans le Lévitique comme dans le tarif de Carthage, la peau de la victime appartient aux prêtres.

Cette étude nous fait concevoir d'une façon beaucoup plus large, qu'on n'a l'habitude de le faire, le rituel juif que nous connaissons sous le nom de Lévitique. Il ne s'agit pas, comme on le soutient si volontiers, de prescriptions théoriques, qui n'ont jamais été appliquées et qui auraient été écrites à une époque très tardive pour un culte qui n'existait que dans les rêves de l'auteur de ce code, mais bien de prescriptions d'un ordre très général, qui étaient communes aux Juifs et aux Phéniciens, et assez anciennes pour que nous puissions les retrouver en vigueur presque sans changement, à Jérusalem, à Carthage et à Marseille au iv^e siècle avant notre ère.

PHILIPPE BERGER.

RECHERCHES

SUR LA RELIGION DES BERBÈRES¹

I

Quelle que soit l'opinion sur l'origine complexe des populations qui sous le nom général de Berbères ont occupé et occupent encore tout le nord de l'Afrique septentrionale, de la Méditerranée au Soudan et de l'Atlantique à l'Égypte, elles forment une unité linguistique et c'est en se plaçant à ce point de vue qu'on peut essayer de reconstituer leur religion dans le passé. Mais, dès l'abord, nous nous trouvons en présence d'une difficulté presque insoluble. Si l'unité était créée par la langue, il n'en a pas été de même de la religion, j'entends la religion païenne, et de plus l'incertitude où nous sommes encore en ce qui concerne le déchiffrement des inscriptions libyques, nous prive de leur secours et nous oblige à avoir recours aux maigres renseignements fournis par des étrangers qui n'ont pas toujours distingué ce qui était indigène ou ce qui était emprunté dans les croyances et les cérémonies dont ils nous ont transmis le souvenir.

Il semble que les accidents de terrains, montagnes, grottes, rochers, aient été regardés par les Berbères, sinon comme des divinités, du moins comme le siège d'un être divin. A ce titre, au moins dans l'Ouest, le mont Atlas², « la colonne du

1) La traduction anglaise de ce mémoire a paru dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* dirigée par M. James Hastings, t. II, p. 506-519.

2) La théorie de J. Wetten, sur l'origine phénicienne du nom d'Atlas ne me paraît pas acceptable (*Der Mythos vom Atlas*. Mayence, 1858, in-8, p. 1 et suiv.).

ciel » comme le nommaient déjà les gens du pays au temps d'Hérodote (*Histoires*, IV, 184) dut être l'objet de leur vénération. C'est ce qu'observe déjà Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, t. 1, ch. 1, § 6).

« C'est au milieu des sables que s'élève vers les cieux le mont Atlas, âpre et nu, du côté de l'Océan auquel il a donné son nom ; mais, plein d'ombrages, couvert de bois et arrosé de sources jaillissantes du côté qui regarde l'Afrique, fertile en fruits de toute espèce qui y croissent spontanément et peuvent rassasier tout désir. Pendant le jour, on ne voit aucun habitant ; tout y garde un silence profond, semblable au silence redoutable des déserts. *Une crainte religieuse saisit les cœurs quand on s'en approche, surtout à l'aspect de ce sommet élevé au dessus des nuages et qui semble voisin du cercle lunaire* ». Ces renseignements sont confirmés par Maxime de Tyr (*Dissertations*, VIII, § 7). « Les Libyens occidentaux habitent une bande de terre étroite, allongée et entourée par la mer. A l'extrémité de cette langue de terre, l'Océan l'enveloppe de flots abondants et de courants. *C'est pour eux le sanctuaire et l'image d'Atlas*. Or l'Atlas est une montagne creuse, assez élevée, s'ouvrant du côté de la mer comme un théâtre du côté de l'air. L'espace qui s'étend au milieu de la montagne est une vallée étroite, fertile et couverte d'arbres sur lesquels on voit des fruits. Si on regarde du sommet, c'est comme si on regardait dans le fond d'un puits ; il n'est pas possible d'y descendre à cause de la raideur de la pente ; *du reste, ce n'est pas permis*. Ce qu'il y a d'admirable en cet endroit, c'est l'Océan qui, au moment du flux, couvre le rivage et se répand sur les champs ; les flots s'élèvent vers l'Atlas et l'on voit l'eau se dresser contre lui comme un mur, sans couler vers la partie creuse ni toucher à la terre ; mais entre la montagne et l'eau, il y a beaucoup d'air et un bois creux. *C'est pour les Libyens et un temple et un Dieu*, l'objet par lequel ils jurent et une statue ». Ces légendes sont encore reproduites par Martianus Capella (*De Nuptiis philologiarum*, l. VI, p. 229-230, éd. Eyssenhardt). L'Atlas

dont il est question et dont Strabon (*Geographica*, l. XVII, ch. 3, § 2), Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, V, ch. 1, § 13) et Solin (*Polyhistor*, § 25) nous ont conservé le nom indigène, Dyris et Addiris (cf. dans le guanche de Ténérife, *Adar*, falaise, en touareg aouelimmiden *Adar*, montagne) est évidemment l'Atlas marocain. Mais la conception grecque et manichéenne d'Atlas soutenant le monde, se retrouverait-elle dans le nom que les Guanches de Ténérife donnaient à Dieu, d'après Galindo : *Atquaychafunataman*¹, « celui qui soutient les cieux » ? Il aurait été appliqué naturellement au pic de Ténérife, mais cependant la mythologie guanche assignait un autre rôle à cette montagne. Faut-il supposer que le Bou'l Qornin actuel, l'ancien Balcaranensis qui domine Tunis et dont le nom se retrouve dans la divinité qu'on y adorait (Saturnus Balcaranensis) était primitivement vénéré par les Berbères avant que les Phéniciens y eussent installé leur Ba'al² auquel on superposa Saturne représenté quelquefois monté sur un lion (*Corpus inscriptionum latinarum*, VIII, 20437, 20448) ou accompagné de l'épithète de *Sobare(n)sis* à Henchir bou Bekr (*C. I. L.* VIII, 12390, 12392). Le Ba'al Qarnin, qui y était adoré par les Phéniciens et, sans doute à leur imitation, par les indigènes, était une divinité toute sémitique comme le Ba'al de l'Hermon ou le Ba'al du Liban³ qui avait comme parèdre la Tanit Pené Ba'al dont on a retrouvé une mention dans une inscription punique de Bordj Djedid. Peut-être en fut-il de même du culte de Ba'al Hamân à Dougga⁴. Les dédicaces à Saturne sont du reste fréquentes dans les inscriptions latines d'Afrique et le nom

1) Dans ce nom extraordinaire et évidemment altéré, on ne peut dégager, et encore approximativement, que le dernier élément *ataman*, avec une faute graphique pour *achaman*, ciel.

2) Cf. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou Kornin*, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. XII; id., *De Saturni Dei in Africa romana cultu*, Paris, 1894; Ferrière, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du iv^e siècle*, Paris, 1897, p. 80.

3) Cf. Lagrange, *Etude sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, in-8.

4) Cf. Carton, *Le sanctuaire de Baal Saturne à Dougga*, Paris, 1897, in-8.

de Saturnius souvent mentionné. On peut citer à Aïn Zana (Diana) une dédicace *Deo frugum Saturnus frugifero Augustus* (*C. I. L.* VIII, 4581) et à Fontaine-Chaude une inscription *Deo Sancto frugifero* (*C. I. L.* VIII, 17720). Une inscription latine, trouvée à quelque distance d'Aumale, s'adresse au génie de la montagne Pastoria(nen)sis qui protège contre la violence du vent (*C. I. L.* VIII, 9180); à Chemtou en Tunisie, au Génie de la montagne (*C. I. L.* VIII, 14586). De nos jours encore, certaines montagnes excitent chez les Touaregs une crainte religieuse qu'ils ne peuvent surmonter; mais ce n'est plus l'aspect redoutable de la montagne qui leur inspire la terreur, ce sont les génies qui l'habitent. Cette croyance existait déjà du temps de Pline l'Ancien. Reproduisant un passage du *Périple* de Hannon, il place dans l'Atlas les Aegipans et les Satyres que le voyageur carthaginois signale bien plus au sud (*Périple*, § 14), ce qui est également reproduit par Solin (*Polyhistor*, § 25). Au XII^e siècle de notre ère, un écrivain anonyme arabe signale des choses semblables dans une montagne du Sahara, mais son récit porte manifestement l'empreinte des croyances musulmanes¹; il s'agit de la montagne de Felfel, renfermant les traces de nombreuses villes abandonnées à cause des génies; pendant la nuit, on y voit leurs feux et l'on entend leurs sifflements et leurs chants. Chez les Touaregs Azgers, le massif de l'Iddinen, à 30 kilomètres au nord de Ghat, est l'objet d'une terreur superstitieuse et nul n'oserait y pénétrer. Barth qui l'explora faillit y mourir de soif, sans avoir trouvé, du reste, aucune des ruines qu'on y plaçait². Chez les Ahaggar, il en est de même du mont Oudan, et le nom donné aux êtres mystérieux qui l'habitent, *alhinen* (de l'arabe *eldjinn*) montre bien qu'à une superstition berbère d'origine

1) A. de Kremer, *Description de l'Afrique*, Vienne, 1852, in-8, p. 69.

2) Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central Africa*, Gotha, 1856, 5 v. in-8, t. I, p. 228-236; Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, Paris, 1864, in-8, p. 416.

est venue se joindre une croyance arabe¹. La Koudiat, au nord de Temanghaset et à l'Est de l'Illaman, est également l'objet de craintes de ce genre². Aux Canaries, le pic de Teyde, où était l'enfer (Echeyde) était habité par un démon du nom de Guayota ou Huayota; celui de Palma se nommait Irnene³.

Le culte des rochers se joint naturellement à celui des montagnes. Plin l'Ancien (*Histoire naturelle*, l. II, ch. 7, § 44) et Pomponius Méla (*De situ orbis*, l. I ch. 8), nous mentionnent en Cyrénaïque un rocher consacré à l'Auster : « S'il est touché de la main des hommes, aussitôt, le vent s'élève violemment, agitant des sables comme des mers et sévit comme sur des flots ». Aux Canaries, près du cratère de la Caldera, à Palma, existait un rocher ayant la forme d'un obélisque et qu'on nommait Idafe. Pour éviter sa chute, les gens de la tribu de Tanansu qui était établie aux environs, lui offraient, en procession et avec des chants, les entrailles des animaux qu'ils mangeaient, et quelquefois des victimes entières étaient précipitées du haut des montagnes voisines⁴. Dans la Grande Canarie existaient deux rochers : l'un nommé Tismar, dans le district de Galdar, l'autre Vimenya, dans celui de Telde. Dans les temps de détresse, les habitants, accompagnés par des religieuses nommées *Magadas* (Viana, p. 22, les appelle *Harimaguadas*), faisaient des pèlerinages à ces deux rochers, tenant dans leurs mains des branches de palmiers et des vases remplis de lait et de beurre qu'ils ver-

1) Duveyrier, *ibid.*, p. 416-417; Benhazera, *Six mois chez les Touaregs* Alger, 1908, in-8, p. 60.

2) De Motylinski, *Voyage à Abalassa et à la Koudia*, *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, octobre 1907, p. 257 et suiv.

3) Viana, *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, Tubingen, 1883, in-8°, p. 24; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des Canaries* t. I, part. 1, p. 173-174, Paris, 1842, in-8°; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, Paris, 1891, in-8°, p. 94.

4) Glas, *The history of the Canary Islands*, Londres, 1764, in-4; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I. part. I, p. 172; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 94.

saient sur ces rochers, dansant tout autour et chantant des airs lugubres comme des chants funèbres, que les Espagnols appelaient *Endechas*. De là, ils allaient sur le bord de la mer et battaient fortement l'eau avec leurs baguettes en poussant en même temps des cris de leur voix la plus haute¹. On voit que nous avons affaire à une espèce de culte : d'ailleurs les Guanches, à la différence des autres Berbères, semblent avoir eu une religion constituée, si l'on doit prendre à la lettre ce que nous en ont transmis les écrivains espagnols. Quoi qu'il en soit, on serait tenté de rattacher à cette institution des sacrifices, l'usage d'une pierre située près de Guertoufa, entre Tiharet et Relizane, et connue sous le nom de *Hadjar Gaïd*.

« En un endroit, un repli de l'escarpement laisse une pente entre lui et la route, et l'on voit comme une pierre énorme, évidemment tombée du sommet et retenue sur les autres rochers. Elle a quatre mètres dans sa plus grande épaisseur et un mètre soixante-dix dans sa moindre ; sa face supérieure a dix mètres de long et six au moins dans sa plus grande largeur... Lorsque l'on grimpe sur cette roche parfaitement irrégulière, mais présentant une plate-forme telle quelle, inclinée à trente degrés, on y remarque trois bassins formant en quelque sorte cascade, inégaux de taille et de profondeur, et dans lesquels il est facile de voir qu'ont coulé des masses de liquide. A droite sont deux petits trous ronds ; à gauche, deux petits trous carrés, larges tous de dix à quinze centimètres. Il n'est pas douteux qu'on n'ait là un autel primitif, une table à sacrifices² ». La conclusion de cette description est acceptable. « Le *Hadjar Gaïd* était un lieu magnifiquement choisi pour une religion sanglante. Le sacrificeur élevé à huit ou dix mètres au-dessus de la foule,

1) Glas, *The history of the Canary Islands*, l. II, ch. 3, p. 70 ; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, part. I, p. 169.

2) La Blanchère, *Voyage d'études dans une partie de la Maurétanie Césarienne*, Paris, 1883, in-8, p. 42.

faisait couler le sang de la victime de l'un des bassins dans l'autre. Le sacrifice s'accomplissait en face d'un horizon immense : tous les peuples de la plaine le voyaient et le feu qu'on allumait, *sans doute*, s'apercevait des cimes lointaines de Lalla de la montagne de Lalla Krua »¹. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Cependant il existe encore aux Canaries des endroits où se faisaient des libations de lait, des trous et des canaux creusés dans la roche dure et qui étaient destinés à recevoir le liquide. Il y avait même des fosses à sacrifices, simples cavités entourées de pierres amoncelées avec assez de régularité². Dans le qsar de Tementit, au Touat, un aérolithe est encore aujourd'hui l'objet d'une vénération générale. La légende prétend que, quand il tomba du ciel près de Noum en Nas, il était en or, mais que Dieu le changea en argent, puis en fer, pour empêcher les convoitises³. A côté des roches naturelles, ou travaillées par la main des hommes, se placent des dolmens, mais comme ce ne sont que des tombeaux, il n'y a pas lieu d'en parler ici⁴.

Les cavernes paraissent aussi avoir été en vénération chez les anciens Berbères, conformément à la parole de Sénèque (*Lettres à Lucilius*, XLI) : « Et si quis specus saxi penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet ». Mais rien n'est venu jusqu'ici confirmer l'existence d'un dieu des cavernes, Ifrou ou Ifri, affirmée par Masqueray⁵. La plus célèbre divinité qui soit mentionnée est le dieu Bacax, dont on a retrouvé

1) La Blanchère, *op. laud.*, p. 43.

2) Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 90-91.

3) Rohlf, *Reise durch Marokko*, Bremen, 1862, p. 145; Laquière, *Les reconnaissances du général Servièrre*, Paris, s. d., in-4, p. 21-22, avec une photographie de l'aérolithe; E. F. Gautier, *Le Sahara algérien*, t. I, Paris, 1908, in-8, p. 253.

4) Cf. sur les dolmens en Algérie, Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, Paris, 1901, 2 v. in-4, t. I, p. 10-36 avec une bibliographie très complète de la question.

5) *Comparaison du vocabulaire des Zénagas* (Archives des missions scientifiques, Paris, 1879, p. 481).

et exploré la grotte, près d'Announa (Thibilis). Dans cette caverne, « les salles ne sont pas disposées sur un même plan horizontal, ni reliées simplement par d'étroits couloirs; elles sont souvent superposées et communiquent entre elles par des escaliers naturels, quelquefois même par de véritables puits. Entre ce couloir d'entrée et le fond de la caverne, la différence de niveau ne doit pas être moindre de trois ou quatre cents mètres¹ ». Le nom du dieu Bacax, mentionné dans un certain nombre d'inscriptions latines, *C. I. L. VIII*, 5504 (18828), 5505 (18829), 5517 (18847), 5518 (18850), 18831, 18838, a résisté jusqu'ici à toutes les tentatives d'interprétation. C'était devant l'entrée de la grotte qu'on offrait les sacrifices. Peut-être est-ce à un culte de ce genre qu'il faut attribuer les très nombreuses inscriptions libyques qui se trouvent dans l'excavation d'Ifri n dellal². C'est encore une divinité des cavernes dont il faut reconnaître le nom dans l'énigmatique G D A S par où commencent un certain nombre d'inscriptions relevées dans la grotte appelée R'ar Zemmas, située sur un éperon du Djebel Chettaba, aux environs de Constantine. Bien que contesté par M. G. Mercier³ qui en donne une description minutieuse, le rapprochement du nom actuel Chettaba, avec la montagne de Giddaba mentionnée par S. Augustin, proposé par Mgr Toulotte et M. Héron de Villefosse, est séduisant et G D A S signifierait *Giddabæ deo augusto sacrum*⁴. A la Grande Canarie, à deux lieues de Trede, au sommet d'une montagne volcanique, existe une grotte spacieuse, ouverte dans le rocher, où l'on entre par quatre ouvertures de quatorze pieds de haut, d'où le nom populaire de Montagne des quatre portes. Les ouvertures sont séparées par des

1) Monceaux, *La grotte du dieu Bacax au Djebel Taia*, Paris, 1887, in-8; G. Mercier, *Les divinités libyques*, Constantine, s. d. in-8, p. 6-7.

2) Cf. R. Basset, *Notes sur les inscriptions libyques d'Ifri n dellal*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, août 1909, p. 590-593; Saïd Boulifa, *L'Inscription d'Ifra*, *Revue archéologique*, 1909, p. 179-200.

3) *La grotte du Chettaba*, *Recueil archéologique de Constantine*, t. XXXV, p. 156, 166.

4) Cf. Gsell, *Chronique africaine*, Rome, 1903, in-8, p. 44, 45 et note 8.

piliers dont la largeur varie depuis sept jusqu'à neuf pieds. Devant chaque pilier, sur une esplanade taillée dans le roc et servant comme de péristyle à la grotte, l'on voit des espèces de niches, les unes rondes, les autres carrées, qui paraissent avoir été destinées à enfermer les objets du culte : les niches sont à plus de cinq pieds du sol¹. Dans l'île de Fer, aux Canaries, la grotte d'Asteheyta, dans le pays de Tacuitunta, servait de retraite à celui qui, en temps de sécheresse, allait implorer la divinité. Elle lui apparaissait et lui remettait un porc qu'il présentait à l'assemblée comme signe que ses prières étaient exaucées².

Nous ne savons si les Berbères ont adoré l'air ou le vent, mais ce ne fut sans doute que sous une influence étrangère. Nous avons une inscription en vers latins, trouvée à Naragara (Sidi Yousof) où l'air est invoqué sous le nom de Junon (*C. I. L.*, VIII, 4635) et c'est peut-être à un culte de ce genre qu'il faut rapporter une inscription de Aïn Mtirchou (*C. I. L.*, VIII, 17763). Elles doivent être rapprochées d'un passage de Firminus Maternus (*Erreur des religions profanes*, § III), d'après qui les Assyriens et une partie des habitants de l'Afrique ont donné à l'air une espèce de principauté sur les éléments. Mais comme il ajoute qu'ils l'ont consacré sous le nom de Junon ou de Vénus vierge, il est évident qu'il s'agit ici d'un culte punique.

Les rivières, ou du moins les sources des rivières, étaient consacrées à une divinité particulière; les inscriptions qui les mentionnent, les seules que nous possédions, nous font connaître le nom de la divinité désignée, probablement sous l'influence romaine, par le mot génie (*Genius*). C'est ainsi qu'au Sig, on a trouvé une dédicace au Génie du fleuve (*Genio fluminis*, *C. I. L.*, VIII, 9749); à la source du Bou Merzoug,

1) Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, I^{re} partie, p. 159-160.

2) Viara y Clavijo ap. Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, part. I, p. 168; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 92-93.

près de l'ancienne Sila, on a relevé une inscription mentionnant le Génie de l'Amsaga, ancien nom du fleuve (*C. I. L.*, VIII, 5884)¹; il en existe à la divinité de l'eau Alexandriana (*C. I. L.*, VIII, 2662); à la divinité des eaux (*C. I. L.*, VIII, 2663), au Génie de la Fontaine (*Genio fontis*), associé à Jupiter, à Fontaine du Caïd, près de Batna (*C. I. L.*, VIII, 4291).

L'application du nom de Génie d'une ville, qu'on rencontre fréquemment dans les inscriptions paraît être le résultat d'une imitation des coutumes romaines qui personnifiaient la ville en un génie particulier, quand ce n'était pas l'œuvre de colons romains plutôt que de populations indigènes. Ainsi le génie d'un village à Lambèse (*Genio vici*, *C. I. L.*, VIII, 2604, 2605); le Génie de Lambèse (*Genio Lambaesis*, *C. I. L.*, VIII, 2528, 2596, 2598, 2599); le Génie de Rusicada (*Genio coloniae Veneriae Rusicadae augusto*, *C. I. L.*, VIII, 7959, 7960); le Génie de Henchir Masfouna (*Genio Lamasbae augusto*); le Génie d'une bourgade à Sour Djouab (*Genio pagi augusto*, *C. I. L.*, VIII, 9196), le Génie des colonies cirtéennes (*C. I. L.*, VIII, 5693, 10866); le Génie de la colonie à Mila (*C. I. L.*, VIII, 7960, 8202 = 19980); le Génie de Mactar (*C. I. L.*, VIII, 6352), le Génie de Subzavar (*C. I. L.*, VIII, 6001); le Génie de Phua (6267-91); le Génie du municpe à Testour (*C. I. L.*, VIII, 1353 (14891)); le Génie du municpe de Sataf (Aïn Kebir, *C. I. L.*, VIII, 8389); le Génie de la Civitas celtianensium, chez les Beni Oualbân (*C. I. L.*, VIII, 19688); le *Genius populi Cuiculitani* à Djemila (*C. I. L.*, VIII, 20144); le Génie de la colonie à Henchir Sidi 'Ali bel Qâsem (*C. I. L.*, VIII, 14687); le Génie de l'oppidum Lam-sortense à Henchir Maf'ouna (*C. I. L.*, VIII, 18596); le Génie de la colonia Julia Veneria Chirtae novae à Henchir Djezza (*C. I. L.*, VIII, 16367); le Génie de la bourgade (*Genio vici Augusto*) à Marcouna (*C. I. L.*, VIII, 424); le Génie de Thibar à Henchir Amamet (*C. I. L.*, VIII, 15345); le Génie du

1) Cf. aussi Cherbonneau, *Excursion dans les ruines de Mila, Sufavar, Sila et Sigus*, Constantine, s. d., in-8, p. 30-31.

peuple à Aïn Zana (*C. I. L.*, VIII, 4575), à Constantine (*C. I. L.*, VIII, 6947, 6948); le Génie de Novar... chez les Beni Fouda (*C. I. L.*, VIII, 20429, 20430); le Génie de Gadimefala (? *C. I. L.*, VIII, 18752). On peut y joindre la divinité invaincue de Gouraï (Ksar Gouraï, près de Tébessa, *C. I. L.*, VIII, 1843) et celui qui est mentionné dans une inscription de Bordj Hamza, *Auzio Deo Genio* (*C. I. L.*, VIII, 9014). Le génie est le plus souvent une divinité latine ou punico-latine comme à Ksar el Ahmar dans la région de 'Aïn Beïda : dans une dédicace à Saturne, du III^e siècle, ce Dieu y est qualifié de *Genius saltus Sôrothensis*¹; dans une autre adressée à Jupiter, à Uzeli, c'est le *Genius arcae frumentariæ* (*C. I. L.*, VIII, 6639).

A côté des montagnes, des rochers, des grottes et des rivières, les Berbères adoraient aussi les astres, et, en première ligne, le soleil. Son culte existait chez les Berbères nomades, entre l'Égypte et le lac Triton (Hérodote, *Histoires*, l. IV, 188) et chez les Berbères en général². Dans la vie de saint Samuel de Qalamon, nous voyons que le Berbère qui avait réduit le saint en esclavage voulait lui faire adorer le soleil³. Nous trouvons des inscriptions latines qui lui sont consacrées : *Soli deo invicto* dans la plaine de Batna (*C. I. L.*, VIII, 2675); *Soli deo Augusto*, à Zaraï (*C. I. L.*, VIII, 4513); *Soli invicto* à Souk Ahras (*C. I. L.*, VIII, 5143), à Slouguia (*C. I. L.*, VIII, 1329); à Cherchel (*C. I. L.*, VIII, 9331); à Affreville (*C. I. L.*, VIII, 9629); au soleil et à la lune, près de Sidi 'Ali bel Qâsem en Tunisie (*C. I. L.*, VIII, 14688, 14689), mais il est douteux qu'il s'agisse de l'ancienne divinité berbère quand on voit le soleil assimilé à Mithra à El Gan (*C. I. L.*, VIII, 18025) ainsi qu'à 'Aïn Toukria (*C. I. L.*, VIII, 21523). Il semble au contraire qu'il s'agisse du dieu berbère dans

1) Gsell, *Chronique archéologique africaine*, Rome, 1899, in-8, p. 40.

2) Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, Boulaq 1284 hég., 7 vol. in-8, t. VI, p. 89.

3) R. Basset, *Synaxaire arabe-jacobite*, Paris, s. d., in-8, p. 331; F. M. Esteves Pereira, *Vida de Abba Samuel*, Lisbonne, 1894, in-8, p. 22, 99, 154.

une inscription latine d'Aumale, de l'an 207 de l'ère de la province, où il est parlé des cérémonies en l'honneur du Tonnant Porteur de cornes et d'une Panthea qui lui serait adjointe, qui serait vénérée sur les bords libyens et maures et qui siègerait entre Jupiter, Hammon et Dis (*C. I. L.*, VIII, 9018). Les Guanches de Palma vénéraient aussi le soleil et lui donnaient le nom de *Magec*¹, et aussi celui d'*Aman* qui paraît avoir signifié « Seigneur »; en touareg aoulimmi-den, *Amanai* a le sens de « Dieu ». Au dire de Macrobe (*Saturnales*, l. I, ch. 21), ces Libyens adoraient le soleil couchant qui était figuré par Hammon (Amen) : on le représentait avec des cornes de bélier dans lesquelles résidait sa principale force, comme celle du soleil dans ses rayons². Dans le discours de S. Athanase contre les Gentils (§ 14), il est dit que, chez les Libyens, la brebis se nommait *amen* et qu'elle était vénérée comme une divinité. On a du reste, et avec toute apparence de raison, émis l'opinion qu'Ammon (Hammon, Amen) était un dieu d'origine berbère. On peut y rapporter la gravure rupestre trouvée à Bou 'Alem dans le Sud Oranais, représentant des béliers dont la tête est surmontée d'une coiffure, ayant la forme d'un disque solaire, flanqué d'un uræus³. On aurait tort cependant d'y voir le prototype de l'Amen égyptien; je crois, avec M. Gsell, que c'est une espèce plus ou moins heureuse de représentation égyptienne, comme probablement les dessins rupestres découverts par Barth à Telissau, à l'ouest du Fezzan⁴ et le bas-relief trouvé dans les fondations du bordj Tasko à Ghdamès⁵.

1) Cf. Alvise de Cà da Mosto, *Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique*, trad. J. Temporal, éd. Schefer, Paris, 1895, in-8, p. 34; Viana, *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, p. 24; Glas, *The history of the Canary Islands*, p. 139.

2) Cf. aussi Martianus Capella, *De nuptiis philologiae*, l. II, éd. Eyssenhardt, Leipzig, 1866, in-12, p. 44.

3) Gsell, *Chronique archéologique africaine*, Rome, 1900, in-8, p. 83; *Les Monuments antiques de l'Algérie*, t. I, p. 53.

4) *Reisen und Entdeckungen*, t. I, p. 210-217.

5) *Les Touaregs du Nord*, pl. X.

Mais il est une autre preuve de l'adoration du bélier représentant le soleil et où l'on ne peut voir une imitation égyptienne; il s'agit d'un monument trouvé en 1851 au Vieil Arzeu, représentant « une tête grossièrement sculptée avec un nez accusé très faiblement, deux petits trous ronds pour les yeux et les oreilles et la bouche figurée par une ligne creuse; cornes recourbées et la pointe en bas, bras collés au corps et dont les mains viennent se joindre au-dessus du nombril. La partie inférieure du corps se termine en gaine »¹. C'est aussi une idole de ce genre qui a été trouvée au Touat et qu'on désigne sous le nom d' « idole gétule » (?)². On peut l'assimiler à *Gourzil* qui avait pour prêtre Ierna et pour père Jupiter Ammon (Corippus, *Johannide*, II, 109-110; V, 494-495; VI, 116), qui l'avait eu d'une génisse (*Johannide*, II, 111). Ce Gourzil est considéré comme un Apollon : il était représenté par une image de taureau qu'on portait à la guerre (*Johannide*, IV, 666-673; V, 22-29). Le culte de cette divinité se maintint longtemps, car au xi^e siècle de notre ère, El Bekri mentionne en Tripolitaine une idole en pierre, élevée sur une colline et nommée Gorza, à laquelle les tribus des environs, entre autres les Hoouaras, offraient des sacrifices et adressaient des prières pour obtenir la guérison de leurs troupeaux³. El Bekri⁴ ne nous donne malheureusement pas de renseignements sur la forme de cette idole. Était-ce aussi une idole berbère du même genre, celle que le même auteur appelle Maghmades (peut-être le Macomades des anciens) et qu'il dit être dressée sur le rivage de la mer entre l'Égypte et le Maghrib et entourée de plusieurs autres? (*Description de l'Afrique*, p. 7). Cette appellation de Gorza qui paraît se retrouver comme élément des noms de localités dans une

1) Berbrugger, *Bibliothèque-Musée d'Alger*, Alger, 1861, in-16, p. 29-30.

2) E. F. Gautier, *Le Sahara algérien*, p. 253.

3) Cf. J. Partsch, *Die Berbern in der Dichtung des Corippus*, Breslau, 1896, p. 16.

4) El Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale* texte arabe, éd. de Slane, Alger, 1857, in-8, p. 12.

ville placée par Polybe (*Histoire*, I, § 74) non loin d'Utique et de Carthage, et dans une *tessera* d'hospitalité et de patronage de L. Domitius Ahenobarbus (*C. I. L.*, VIII, 68). « Senatus populusque civitatum stipendiariorum *Pagogurzenses* hospitium fecerunt... Faciundum cœraverunt Ammicar, Milchatonis f., Cynasyn Bonoar Azzrubalis f., *Aethogurzensis* Muthunbal f... »¹. On remarquera les noms puniques des donateurs. Une autre plaque d'airain mentionne la civitas *Gurzensis* (*C. I. L.*, VIII, 69) et peut-être faut-il voir *Gurza* dans la *Gurra* de la table de Peutinger. Au XI^e siècle également, El Bekri signale dans l'Atlas, près des B. Lamâs, entre Aghmât et le Sous, une tribu de Berbères idolâtres qui adoraient un bélier : aucun d'entre eux n'osait venir, sinon déguisé, dans les marchés des tribus voisines (*Description de l'Afrique*, p. 161). A ce culte du soleil, une seule tribu aurait fait exception : les Atlantes (variante *Atarantes*) ; n'ayant pas de noms qui les distinguaient, ils regardaient le soleil levant ou couchant en prononçant des imprécations terribles comme contre un astre funeste à eux et à leurs champs ; ils n'avaient pas de songes comme les autres hommes. C'est ce que rapportent Hérodote (*Histoires*, l. IV, § 184) et Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, l. V, ch. 8) ; Nicolas de Damas (fragment 140 éd. Müller) ne mentionne d'injures que contre le soleil levant.

La lune était adorée de même par les Berbères nomades entre le lac Tritonis et l'Égypte (Hérodote, *Histoires*, l. IV, § 188), par d'autres Berbères de l'Ouest (Ibn Khaldoun, *Kitab el 'Iber*, t. VI, p. 89) et par les Guanches. Ceux-ci observaient exactement ses phases, surtout pour la nouvelle lune ou la pleine lune². Les Berbères l'avaient-ils assimilée à la déesse céleste de Dougga et de Carthage, celle-ci apportée, suivant la tradition par Didon, appelée par les Phéniciens Astro Arkhé et transportée à Rome par Cara-

1) Egger, *Latini sermonis reliquiae*, Paris, 1843, in-8, p. 327.

2) Alvise de Cá da Mosto, *Relation*, p. 34 ; Glas, *The history of the Canary Islands*, p. 139.

calla? (Hérodien, *Histoire romaine*, l. V. ch. VI, § 4). Comme on le voit par un passage de l'*Histoire auguste*, les prédications sorties du temple de Cœlestis à Carthage causèrent en Afrique un grand nombre de séditions auxquelles prirent part probablement les Berbères et que Pertinax dut réprimer pendant son proconsulat d'Afrique (J. Capitolin, *Vie de Pertinax*, ch. IV). Le croissant de la lune se rencontre au-dessus d'un grand nombre d'inscriptions (Cf. *C. I. L.* passim) dont une, chez les Beni Oukden, est en caractères libyques et phéniciens (*C. I. L.*, VIII, 20184), mais il est vraisemblable que ce signe qui avait primitivement désigné un culte lunaire était devenu un ornement sans signification. Il n'y a pas lieu d'adopter l'hypothèse, émise d'après des étymologies et des rapprochements inexacts, suivant laquelle Tanit, la grande divinité punique, serait de provenance berbère¹. Si l'on remarque qu'en berbère, le nom de la lune est masculin, *Aiour* ou *Aggour*, on reconnaîtra qu'elle n'a pu être figurée par une déesse. Il y a beaucoup plus de vraisemblance dans l'hypothèse de M. G. Mercier² qui tend à retrouver *Aiour* dans l'énigmatique *Ieru* mentionné avec l'épithète d'auguste, dans une inscription découverte sur le Guechgach, à seize kilomètres de Constantine (*C. I. L.*, VIII, 5673).

Les autres corps célestes étaient-ils l'objet de l'adoration des Berbères? c'est ce qui est probable, bien que nous n'ayions de preuves que pour un petit nombre d'entre eux. Alvisé de Ca da Mosto l'affirme pour les Guanches de Ténérife (*Relation*, p. 34). La planète Vénus porte aujourd'hui en zaouaoua le nom de *Lemr'ar*; chez les Aouelimiden, en tant qu'étoile du soir, celui de *tatari*, et qu'étoile du matin, *amaouen n ehad* ou *amaouen achimmelech*; chez les Ahaggar, elle est appelée *Tatrit ta n toufat* ce qui traduit exactement « étoile du matin ». A l'exemple d'autres nations, les Ahaggar ont placé dans le ciel un certain nombre de scènes, sans

1) Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens. Revue tunisienne*, novembre 1908, p. 484-450.

2) *Les divinités libyques*, p. 12-16.

qu'on puisse décider si elles correspondent à un sentiment religieux. Ainsi les Pléiades sont les « Filles de la nuit » (*Chêt Ahadh*) : six des étoiles de cette constellation ont chacune leur nom ; la septième est l'œil d'un garçon qui a été détaché et s'est envolé au ciel. Cette tradition est donnée dans les vers suivants :

Les filles de la nuit sont au nombre de sept :

Mâteredjré et Erredjâot,
Mâteseksek et Essekâot
Mâtelaghlagh et Elleghâot.

La septième est l'œil d'un garçon qui s'est envolé au ciel ¹.

On voit que les six étoiles se réduisent à trois couples dont les noms appartiennent à la même racine. Les Aouelimmiden leur donnent aussi le nom de Chettahat (= Chêt Ahadh).

Orion, en touareg *Amanar*, a deux interprétations. Suivant l'une, il sort d'un puits vaseux et Rigel (*Adar ne lakou*, le Pied dans la vase) est le dernier pied qu'il sort de la boue, c'est-à-dire la dernière étoile, quand la constellation monte dans l'Est. D'après l'autre, c'est un chasseur, ceint de sa ceinture (en ahaggar et en aouelimmiden *Tadjebest en Amanar*, baudrier d'Orion), qui est suivi par un chien (*Eidi* = Sirius) et précédé par des Gazelles (*Ihenkadh*, constellation du Lièvre) ².

La Grande Ourse et la Petite Ourse représentent une chamelle et son petit (*Talemt de roris*) : l'Etoile Polaire est une négresse appelée *Lemkechen* (c'est-à-dire « tiens ») parce qu'elle doit tenir le jeune Chameau (*Aoura*) pour qu'on puisse traire sa mère. Mais les étoiles ψ , λ , μ , ν , ξ , représentent une assemblée qui délibère si l'on doit tuer la négresse : celle-ci (la Polaire) se tient immobile de peur ³. Suivant une légende contaminée par la religion musulmane, la Grande Ourse serait une chamelle qui aurait appartenu à Noé. Elle fut tuée par sept nobles dont un Touareg : celui-ci fut métamorphosé

1) Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, p. 424-425.

2) Duveyrier, *op. laud.*, p. 424.

3) Duveyrier, *op. laud.*, p. 424.

en ourane (*ar'ata*, sorte de grand lézard), les autres en chacal, en caméléon etc. La chamelle fut transportée au ciel. Depuis lors, les Touaregs ne mangent pas l'ourane qu'ils regardent comme leur oncle maternel¹.

Le Scorpion est appelé tantôt *Tagherdamt* (scorpion), tantôt *Tazzeit* (palmier). Un jeune homme, *Amrot* (Antarès) veut monter sur le palmier; mais, arrivé à mi-hauteur de l'arbre, il aperçoit de belles jeunes filles, *Tibaradin*, vêtues de *h'aoulis* rouges, venant de la mare (*Tesdhak*), il reste à mi-hauteur pour les contempler².

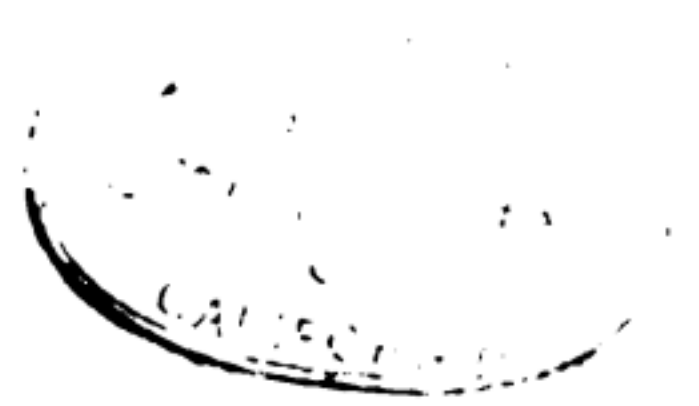
D'autres constellations ont un nom, mais aucune légende ne s'y rattache. La Voie lactée se nomme à Bougie *ajgou u tignaou* poutre du ciel; chez les Touaregs, *Mahellaou*. Les étoiles ϵ , δ , η du Grand Chien sont appelées *Ifarakraken* (bruit d'un éventail ou d'un oiseau) et β , *Aouhem*, le petit de la Gazelle; δ et σ du Navire sont la Richesse (*Tenáfalet*) et la Pauvreté (*Tózzert*); Aldebaran se nomme *Kôkoyyodh* et Canope, *Ouadit*³. Les Africains (Afri) passaient du reste dans l'antiquité pour être très versés dans la science des horoscopes, et particulièrement Septime Sévère, comme on le voit par un mot qui lui est attribué. Parlant de son fils Géta à Juvénal, préfet du prétoire, il lui disait : Il est étonnant que notre fils Géta doive être divinisé, sa constellation n'ayant à mes yeux rien d'impérial (Spartien, *Vie de Géta*, § 2, dans l'*Histoire auguste*).

Le nom de l'arc en ciel, chez quelques tribus berbères, nous a conservé la trace d'un mythe. Si à l'Oued Rir', on l'appelle *abechchi* et en harakta, *abeggas* (la ceinture), en zouaoua, il se nomme *thislith b ouanzar*; chez les Bot'ioua d'Arzeu, *thisrith n ounzar*; chez les B. Iznacen, *thaslit n ounzar*, qui signifie « la fiancée de la Pluie », et chez les Beni Menacer, *taslith n oujenna*, « fiancée du ciel ». La pluie, *Anzar* est donc considérée comme un être masculin. Dans le Jur-

1) Benhazera, *Six mois chez les Touaregs*, p. 60-61.

2) Duveyrier, *op. laud.*, p. 425.

3) Duveyrier, *op. laud.*, p. 424-426.



jura, les enfants kabyles, en temps de sécheresse, vont de maison en maison en chantant :

Anzar! Anzar!

O Dieu, abreuve-nous jusqu'à la racine ¹.

Au Mzab, les enfants chantent en dépiquant le grain :

Donne-nous, ô Dieu, l'eau d'Anzar ².

Dans un conte populaire de Ouargla, Amzar (= Anzar) est personnifié³. L'arc-en-ciel est par conséquent regardé comme la *fiancée* de la pluie. Ce mythe n'est pas sans rapport avec la manière dont on provoque la pluie chez certaines populations berbères et arabes du Maghrib. A Aïn Sefra, à Tlemcen, à Mazouna, on prend une cuiller en bois (en kabyle *aghendja*) qu'on habille avec des chiffons, de manière à en faire une sorte de poupée représentant une *fiancée* ou une *mariée*, appelée *Ghondja*, que l'on promène solennellement aux tombeaux des marabouts locaux, en chantant des couplets qui varient suivant les localités. Ainsi celui-ci :

Ghondja! Ghondja a découvert sa tête.

O mon Dieu, tu arroseras ses pendants d'oreilles;

L'épi est altéré;

Donne-lui à boire, ô notre Maître ⁴.

A Tiî, dans les oasis du Touat, pendant la sécheresse, les gens sortent du qçar, hommes, femmes, garçons et filles. Ils prennent une cuillère de bois et l'habillent de vêtements féminins. Une jeune fille la porte et les gens répètent : O cuiller! ô prairie! (*Ar'endja* — *ia merdja*); Seigneur, améliore le temps de la chaleur! ô Seigneur! au nom du Pro-

1) Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8, p. xcvm, note 1. Cf. Masqueray, *Inscriptions inédites d'Auzia. Bulletin de correspondance africaine*, t. I, 1882, p. 11-12.

2) De Motylinski, *Le dialecte berbère de R'damès*, Paris, 1907, in-8, p. 147.

3) Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, 1908, in-8, conte IX, p. 247-249.

4) Cf. A. Bel, *Quelques rites pour obtenir de la pluie en temps de sécheresse chez les Musulmans Magribins, Recueil de mémoires et de textes imprimés en l'honneur du xiv^e Congrès des orientalistes*, par les Professeurs de l'Ecole des Lettres, Alger, 1905, in-8, p. 49-98; Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, p. 584-586.

phète! Déjà dans son apologétique, § XXIII, Tertullien donne à la Virgo Coelestis le titre de *Pluviarum Pollicitatrix*. Chez les Guanches, le fonds de la cérémonie pour provoquer la pluie consistait à faire jeûner les hommes et les troupeaux et même, à Ténérife, les petits qu'on séparait de leurs mères et dont les cris devaient émouvoir le ciel¹. C'était aussi un don de certains magiciens. Un historien de l'antiquité nous raconte comment chez les Berbères, une armée romaine, commandée par Hosidius Géta, successeur de Suétonius Paulinus faillit mourir de soif dans les sables à la poursuite des rebelles et de leur chef Subulus. Un indigène allié persuada au général romain d'avoir recours aux incantateurs et à la magie, affirmant que souvent un pareil moyen avait amené de l'eau en grande quantité. Cette fois encore, le procédé réussit, mais nous ignorons en quoi il consistait (Dion Cassius, *Histoire romaine*, l. IX, ch. 9).

A ces divinités, il faut joindre celles que nous a fait connaître l'épigraphie latine, mais sur les attributions et la nature desquelles nous ne sommes pas fixés. Ainsi nous avons des dédicaces aux Dieux Maures sur divers points de l'Afrique du Nord : à Cherchel (*C. I. L.*, VIII, 9327); près de l'Oued Marcouna (*C. I. L.*, 2639); près de l'Oued Tezzoulet (*C. I. L.*, VIII, 2640); à Lamoricière (*C. I. L.*, VIII, 21720); à Henchir Remdan en Tunisie (*C. I. L.*, VIII, 1442); aux Dieux Maures sauveurs et au Géhie de Satafis à Aïn Kebira (*C. I. L.*, VIII, 20251). Ces Dieux Maures sont-ils les rois divinisés dont il sera parlé plus loin? La chose est possible, mais rien ne vient l'affirmer; ainsi Autiman, associé à Mercure dans une inscription de Lambèse (*C. I. L.*, VIII, 2650) et qu'on a comparé au Mastiman de Corippus (*Johannide*, VIII, 306-307), que quelques-uns prenaient pour le dieu de la guerre². D'autres Maures voyaient en lui le Jupiter Tœnarius qu'on a

1) Viera, d'après Espinosa, ap. Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries* t. I, part. 1 p. 173; Verneau, *Cinq années de séjour aux îles Canaries*, p. 92-93.

2) Cf. G. Mercier, *Les divinités libyques*, p. 1.

proposé de corriger en Jupiter Tartarius correspondant au Dis Severus de l'inscription latine (*C. I. L.*, VIII, 9018)¹ et à qui on immolait des victimes humaines en temps de peste (*Johannide*, VIII, 307-309). On peut rapprocher ce passage de celui où Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, V, 8) nous dit que les Augiles n'admettaient que les dieux infernaux, ou, suivant Pomponius Mela, les Mânes (*De situ orbis*, I, 8). Aulisva était adoré dans la région de Tlemcen, comme le montrent deux inscriptions trouvées à Agadir (*C. I. L.*, VIII, 9906, 9907) et une autre à 'Aïn Khial (*C. I. L.*, VIII, 21704). Je ne crois pas nécessaire d'insister sur Kautus Pates, nom dont la lecture dans une inscription de Khenchela n'est rien moins que sûre, non plus que sur Kaub, mentionné dans le Chettaba. Une inscription de Henchir Matkides (*C. I. L.*, VIII, 16749) semble indiquer cinq dieux du pagus de Magifa : elle est dédiée à Masidenis, Tikikvæ, Sugganis, Iesdanis, qui avaient des statues. Une autre, à Sidi Yousof (*C. I. L.*, VIII, 18809) mentionne un Iocolo (*Iocoloni deo patrio*). Cette épithète de *Deus patrius* est donnée à Baliddir ou Baldir, dans les inscriptions qui le nomment : à Guela'at bou Sba' entre Bône et Guelma (*C. I. L.*, 5279), à Sigus (*C. I. L.*, VIII, 19121, 19122, 19123) : est-ce le même que le *Genius patrius* dont un prêtre fut enterré à Zettara (Kef Bezoua)? Un autre *Deus patrius*, qui avait des prêtres, est signalé à Henchir el Bez (*C. I. L.*, VIII, 12003). Ce nom de Baliddir, ou du moins son second élément *iddir* est-il berbère comme l'a soutenu M. G. Mercier² qui le traduit par « le Dieu vivant » ? La principale objection viendrait de ce que ce nom serait hybride, composé de punique et de berbère. On l'a rapproché aussi, mais sans grande vraisemblance, de celui d'Abbadiri Sancto³, mentionné dans une inscription de Miliana (*C. I. L.*, VIII, 21481) et compté parmi les divinités puniques par S. Augus-

1) Partsch, *Die Berbern in der Dichtung des Corippus*, p. 16.

2) *Les divinités libyques*, p. 8-12.

3) Schmidt, Cagnat et Dessau, *Inscriptionum Mauritaniae latinarum supplementum*, Berlin, 1904, in-fol., p. 2028.

tin (Ép. XVII, 2). Priscien (VII, 313) donnait le nom d'Abbadia au bétyle avalé par Saturne.

Mais quel que soit le sens donné à Iddir, il ne paraît pas qu'on puisse en faire un dieu suprême de l'Afrique septentrionale. Peut-être s'était-il produit, sous l'influence romaine et à son imitation, un mouvement qui dégagea un des dieux locaux et le plaça au-dessus des autres, au moins pour la Mauritanie; c'est ce que sembleraient indiquer deux inscriptions, dont l'une, à Bougie est dédiée *Numini Mauretaniae et Genio Thermarum* (C. I. L., VIII, 8926) et une autre à Aïn Kebira, *Numini Maur. aug.* (C. I. L., VII, 2052). M. Halévy a cru voir ce dieu suprême dans Iolaos mentionné, à ce qu'il dit, dans le traité entre Carthage et le Sénat romain et qu'il croit avoir retrouvé dans une inscription libyque¹. La lecture de ces dernières est trop peu sûre et d'ailleurs Iol est un dieu punique. Si l'on en croit les Espagnols, les Guanches auraient eu, au moment de la conquête des Canaries, un dieu suprême. Viana² rapporte qu'ils adoraient un seul dieu, infini, tout-puissant, juste, clément, appelé en leur langue *Hucanech*, *Guayaxarax* (nommé par Viera *Achguoyaxiraxi* « le conservateur du monde »), *Acucanac* (nommé par Galindo *Achucana*), *Menceito*, *Acoron*, *Acaman*, *Acuhurajan* (nommé *Achahurahan* et *Achxurahan* par Viera, *Achahuaban* par Galindo), épithètes signifiant « tout-puissant, protecteur et créateur de tout être, sans principe et sans fin, cause des causes ». Le sens de ces mots n'a pu se retrouver en berbère sauf pour *Acoron* et *Acaman* qui signifient « le grand » et « le ciel ». Les noms guanches transmis par les Espagnols sont très fortement altérés, ce qui s'explique par des fautes graphiques et par l'ignorance, où étaient les écrivains, de la langue parlée aux Canaries. Ainsi *Achaman* donné par Viera, avec le sens de « Dieu suprême » est plus

1) *Essais d'épigraphie libyque*, Paris, 1874, in-8, p. 157-158.

2) *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, p. 19; de Goldberry, *Fragments d'un voyage en Afrique*, Paris, an X, in-8, t. I, p. 90; Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des Iles Canaries*, t. I, part. I, p. 170.

correct qu'*Acaman* et paraît apparenté au touareg aouelimiden *aochina* « le ciel » (cf. guanche de Tenerife *achano*, année) ; il se rattache à la racine G N qui a donné en zouaoua *thignouth* nuage et *igenni*, ciel, et dans d'autres dialectes *ajenna* et *ijenni* avec le même sens. Mais on ne saurait accorder une confiance entière à Viana chez qui se manifeste la tendance à reconnaître chez les Guanches une doctrine semblable au Christianisme avec un dieu suprême et un démon. Il dit même que jamais ils ne crurent à une idole, ni n'en adorèrent et qu'ils ne vénérent qu'un seul Dieu. M. Chil y Naranjo restreint cette assertion aux naturels de Lanzarote¹. Le même auteur a relevé des données inexactes de ce genre², et du reste, l'assertion est démentie par la découverte, au xiv^e siècle, d'idoles à la Grande Canarie³ et l'adoration de celle qui représentait une femme nue dans un édifice appelé Tirma⁴. Au dire de Viera, le dieu des hommes se serait appelé à l'île de Fer *Eraoranhán* (*Eraorangan* d'après Galindo) ; il aurait siégé avec Aroreyba, déesse des femmes, sur les deux rochers de Bentayga, appelés encore aujourd'hui *Santillos de los Antiguos*. Après leur conversion au christianisme, les naturels de l'île de Fer adorèrent Jésus et Marie sous les noms d'Eraoranhán et de Moreybo⁵. Le dieu suprême, au dire d'Espinosa, aurait créé l'homme de la terre et de l'eau, tant les hommes que les femmes : les troupeaux leur avaient été donnés pour se nourrir. Ensuite, il créa plus d'hommes, mais il ne leur donna plus de troupeaux. Comme ils en demandaient, il leur répondit : Gardez ces autres, et ils vous nourriront. Cette dernière classe d'être créés se composait des *Achicaxac*, paysans, tandis que la première compre-

1) *Estudios históricos de las Islas Canarias*, t. I. Las Palmas, in-8, 1876-1879, p. 427-428.

2) Chil y Naranjo, *op. laud.*, p. 517-518.

3) Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 88-90.

4) Bernaldes ap. Parker Webb et Sabin Berthelot, *Histoire naturelle des îles Canaries*, t. I, part. I, p. 170.

5) Parker Webb et Sabin Berthelot, *op. laud.*, t. I, part. I, p. 168.

nait les nobles, *Achimencei*, et les chevaliers *Cichiciquitzo*¹.

Cette liste de divinités pourrait être accrue, si nous avions les noms indigènes de celles dont les Grecs et les Latins font mention, mais en les assimilant aux leurs; quelquefois même les Berbères sont allés plus loin et l'assimilation est devenue un emprunt fait par eux. Toutefois, il me paraît inutile de m'arrêter sur le roman mythologique bâti de toutes pièces sur les Amazones, les Atlantes et leurs rois, Ammon etc., qui termine le III^e livre de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile. Il n'a absolument rien de commun avec les traditions et les coutumes religieuses des Berbères. Hérodote (*Histoires*, l. II, ch. 50) nous dit que ce sont les Libyens qui ont révélé Poseïdon; que nul avant eux n'avait prononcé son nom et qu'ils l'avaient toujours honoré comme un Dieu. Ampélius (*Liber memorialis*, ch. IX) nous parle d'un cinquième Apollon, né en Libye (Gourzil?). Mais la plus célèbre de toutes ces divinités est Athénê Tritogénis, née, suivant Hérodote (*Histoires*, l. IV, ch. 180), Pomponius Mela (*De situ orbis*, l. I, ch. 7) et Pausanias (*Description de la Grèce*, l. I, ch. IV) de Poseïdon et de la nymphe du lac Tritonis. Ce n'est pas le lieu d'étudier ici le personnage de Triton comme l'ont représenté les monuments grecs², mais Hérodote mentionne des rites paternels que les Vierges des Auses exécutaient en l'honneur d'une déesse indigène, par conséquent berbère, et qui n'était autre que celle appelée Athénê par les Grecs. « Le jour de la fête annuelle d'Athénê, les vierges se rangent en deux bandes combattant les unes contre les autres à coups de pierres et de bâtons. Celles qui meurent de leurs blessures sont réputées fausses vierges. Avant le combat, celle qui est reconnue pour la plus belle est ornée d'un casque corinthien et d'une armure grecque; on la fait monter en outre sur un

1) Alonso de Espinosa, *The holy image of your Lady of Candelaria*, L. I, ch. 8, trad. par Markham, *The Guanches of Tenerife*, Londres, 1907, in-8.

2) Cf. Vater, *Triton und Euphemos*, Saint-Petersbourg, 1849, in-8; Tissot, *De Tritonide lacu*, Dijon, 1863, in-8; Escher, *Triton und seine Bekämpfung durch Heracles*, Leipzig, 1890, in-8.

char et on la promène autour du lac. » Les Grecs expliquèrent cette coutume comme un souvenir de la lutte que se livrèrent Athénè, élevée chez Triton et Pallas, fille de ce dernier, et dans laquelle elle périt (Apollodore, *Bibliothèque*, III, 12). Cet usage aurait encore existé au temps de Pomponius Méla, à moins qu'il n'ait simplement copié Hérodote. Ce dernier pensait qu'avant le casque et le bouclier grecs, elles portaient des armes égyptiennes (*Histoires*, I. II, ch. 276)¹.

Une inscription latine trouvée à Aïn Goulea en Tunisie (*C. I. L.*, VIII, 15247) et une autre à Henchir El Matria (*C. I. L.*, VIII, 15378) mentionnent une dédicace à un dragon (*Draconi augusto*). Peut-être cette divinité est-elle à rapprocher du serpent de bronze à tête dorée que les païens adoraient à Tipasa, sur la colline des Temples, et que, au v^e siècle, sainte Salsa jeta à la mer, ce qui causa son supplice. Il n'est pas certain que ce soit un reste du culte d'Eschmoun², et le résumé de la passion de sainte Salsa n'est pas probant à ce sujet³. Toutefois, rien ne démontre que le culte du serpent ait jamais été indigène chez les Berbères.

D'un autre côté, le panthéon berbère a pu s'enrichir grâce à l'apothéose des rois, du moins au temps de l'indépendance. On connaît la phrase de Minucius Félix : *Et Juba, Mauris voluntibus, Deus est* (*Octavius*, ch. XXIII). Une inscription latine (*C. I. L.*, VIII, 17159) est précisément consacrée à Juba et au Génie Vanišnensis à Tassammert⁴. De son côté, Tertullien disait : *Unicuique etiam provinciae et civitate deus est... et Mauritaniae reguli sui* (*Apologétique*, ch. XXIV). On a trouvé à Bougie un fragment d'inscription dédiée au roi Ptolémée, fils de Juba (*C. I. L.*, VIII, 9127); un autre à Alger (*C. I. L.*, VIII 9257); à Cherchel, au Génie du roi Ptolémée (*C. I. L.*, VIII, 9342). Peut-être est-ce un culte rétrospectif qui déterminait les habitants de Thubursicum Numidarum

1) Cf. Escher, *Triton und seine Bekämpfung*, p. 79. A. J. Reinach, *Itanos et l'inventio scuti* dans *Rev. de l'hist. des Relig.*, mars-avril 1910, p. 198-201.

2) Cf. Gsell, *Tipasa*, Rome, 1894, p. 310-311.

3) Gsell, *Recherches archéologiques*, p. 1-3.

4) Cf. Gsell, *Recherches archéologiques*, p. 286-287.

(Khamissa) à consacrer comme une divinité Hiemsal, fils de Gauda (*C. I. L.*, VIII, 7* (17159), ce qui explique l'hommage rendu à Gulussa, roi de Numidie, fils de Masinissa (*C. I. L.*, VIII, 7*) d'après deux inscriptions traitées de fausses avec une légèreté malveillante par Mommsen qui dut ensuite se rendre à l'évidence et confesser son erreur¹. Mais il est probable que l'Afrique suivit l'exemple donné par Rome pour l'apothéose des empereurs, comme on peut le reconnaître par ce rapprochement fait par Lactance : *Hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt et Mauri reges suos...* et plus loin : *Singuli populi... summa veneratione coluerunt ut Aegyptii Isidem, Mauri Jubam* (Migne, *Patrologia latina*, t. VI, col. 194); Pomponius Mela (*De situ orbis*, l. I, ch. 6) avait constaté le fait : « Les habitants des rivages de l'Afrique, depuis les colonnes d'Hercule, ont adopté en tout point nos mœurs et nos usages, si ce n'est que quelques-uns ont conservé leur langue primitive, ainsi que les dieux et le culte de leurs ancêtres ». Cette remarque de Pomponius Mela est confirmée par Ibn Khaldoun : « Il arriva que, de temps à autre, les Berbères professaient la religion des vainqueurs, car des nations puissantes les avaient soumis » (*Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 106). Faut-il ajouter que Septime Sévère, Africain d'origine, était regardé comme un dieu par les Africains (*Histoire Auguste, Vie de Septime Sévère*, ch. XIII). C'est ce qui explique l'immense quantité d'inscriptions en l'honneur de divinités adoptées, et non pas même assimilées, par les Berbères qui prenaient les dieux de Rome après ceux de Carthage : Jupiter, Junon, Pluton, Pallas, Vénus, Apollon, Diane, les Nymphes, Neptune, Mercure, Silvain, Bellone, Cérès, Hercule, Minerve, Mars, Esculape, les Dioscures, Tellus, Hygie etc. et même les divinités orientales comme Mithra, Malagbel, Mater Magna, Jupiter Dolichenus, Jupiter Heliopolitanus, Isis, Sarapis. Il faut y joindre Bacchus-Liber, car c'est par erreur qu'on a cru retrouver le nom de

1) Cf. Masqueray, *Les Additamenta ad Corporis volumen de M. Schmidt*, *Bulletin de correspondance africaine*, 1885, Alger, in-8, p. 161-163.

Bacchus par une fausse lecture du nom de *Yakouch* qui est d'origine berbère¹, et la traduction d'une épithète arabe qui n'a rien de commun avec Dionysos. L'existence de vignes en Afrique ne justifie nullement les hypothèses dans lesquelles s'est aventuré M. Lefébure² et après lui M. Bertholon³. Mais il est à peu près impossible de faire le départ entre les adorateurs, colons ou soldats romains, soldats étrangers, habitants d'origine punique, métis de Berbères et de Phéniciens ou de Latins, ou enfin de Berbères purs.

Peut-être faut-il attribuer aux Berbères, à côté du culte de leurs rois celui de personnages analogues aux demi-dieux de l'antiquité et dont la naissance et la taille gigantesque forment le sujet de diverses légendes. Ils racontaient en effet que la sœur de Ya'la ben Moh'ammed el Ifreni donna le jour à un fils sans avoir eu commerce avec un homme, s'étant baignée dans une source d'eau chaude où les bêtes féroces allaient boire et ayant conçu par l'effet de la bave d'un lion : L'enfant fut nommé *Kelmâm ibn al Asad* (fils de lion) et on rapporte de lui des traits extraordinaires. Ibn Khaldoun ajoute que les Berbères racontent un si grand nombre d'histoires de ce genre que si on les mettait par écrit, on en remplirait un grand nombre de volumes⁴. C'est à des croyances semblables, adaptées à des traditions grecques ou juives, qu'il faut rattacher la légende de la découverte du corps d'Antée, qui ne mesurait pas moins de soixante coudées, comme Sertorius le constata, au dire de Gabinius, dans son *Histoire romaine*, lorsqu'il fit ouvrir près de Legna en Mauritanie le tombeau de ce géant, de qui prétendait descendre Juba par son fils Sophax (Strabon, *Géographie*, l. XVII, III, § 8; Plutarque, *Vie de Sertorius*, ch. IX). Est-ce un souvenir de ce genre qu'on peut relever dans l'hymne VIII

1) Voir plus loin, p. 50.

2) *La politique religieuse des Grecs en Libye*, Alger, 1902, in-8, p. 22-38.

3) *Essai sur la religion des Libyens. Revue Tunisienne*, janvier 1909, p. 31-32.

4) *Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 106. Cf., sur des traditions de ce genre, *Lucina sine concubitu*, ap. Van Gennep, *Religion, mœurs et légendes*, Paris, 1903, in-18, jés., p. 14-25.

du *Peristephanon* de Prudence, quand il dit que Tingis possède les monuments funéraires des rois Massyliens¹. De nos jours encore, les habitants d'Arzilla au Maroc montrent sur une roche l'empreinte d'un pied gigantesque, trace de leur ancêtre². Un autre géant, que les traditions juives et musulmanes se sont approprié sous le nom de Sidi Oucha' (Josué) est enterré au bord de la mer, chez les Beni Cha'ban, dans la région de Nedromah. Une rangée de pierres marque la longueur du corps qui dépasse le mur de la *goubbah* où se trouve son tombeau et vient finir dans une sorte de *h'aouitah*³.

Parmi les êtres fabuleux dont le culte se conserva bien après la conversion de l'islam, il faut mentionner une catégorie de génies que nous ne connaissons que par le nom arabe de *Chamârikh*, au xi^e siècle de notre ère, chez les Benou Oursifan. « Quand il veulent entreprendre une guerre, ils immolent une vache noire aux Chamârikh qui sont leurs satans et ils disent : Voilà un sacrifice pour les Chamârikh. Quand ils vont le matin au combat, ils observent jusqu'à ce qu'ils voient un tourbillon de poussière et disent : Les Chamârikh, vos amis, viennent à votre secours. Alors ils chargent avec la certitude de triompher. Ils prétendent que jamais cela ne leur a fait défaut et leur foule ne se cache pas pour y croire. Quand ils donnent l'hospitalité à un hôte, ils mettent de côté leur nourriture pour les Chamârikh et soutiennent que ceux-ci mangent ce qu'on leur a réservé. Dans tout cela, ils se gardent de prononcer le nom de Dieu »⁴. Les historiens arabes nous ont conservé le souvenir des génies familiers de la Kahinah, Dihya, fille de Tâbet (?) de la tribu des Djeraouas qui résista longtemps et avec succès aux Musulmans et les chassa même de l'Ifriqya. Ce sont ces démons familiers qui lui annoncèrent la victoire finale des

1) Migne, *Patrologia latina*, t. LX, Paris 1862, col. 364. Le commentaire de D. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, Amsterdam, 1713, in-4, p. 469, note 11, reconnaît son incertitude.

2) L. de Campou, *Un empire qui croule*, Paris s. d., in-18, jés., p. 233.

3) Cf. R. Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris 1901, in-8, p. 76-77.

4) El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 188-189.

Arabes et la déterminèrent à envoyer ses fils se livrer à eux avant la suprême bataille où elle succomba¹. Cette faculté prophétique est encore rapportée par Procope (*De bello Vandalico*, l. II, ch. 8) : lors de l'expédition de Bélisaire contre les Vandales, les Maures, craignant qu'il ne leur en résultât quelque dommage, eurent recours aux prédications des femmes. Après quelques cérémonies, elles prédirent l'avenir comme les anciens oracles. Au milieu du x^e siècle de notre ère, chez les Ghomara du Maroc, Tangrit, tante de Ha-Mim, et Dadjdjou, sœur de ce dernier, qui fonda, comme on le verra plus loin, une religion particulière, étaient des devineuses renommées et la croyance en la première faisait partie du Qorân de son neveu². Procope ne nous a pas fait connaître les cérémonies préparatoires employées par les femmes des Maures pour la vaticination, mais la pratique suivante a cours chez les Touaregs à El Esnam près de Ghadamès. « Pendant l'absence des hommes, les femmes parées de leurs plus beaux vêtements vont se placer auprès des tombes des *Zabbâr* (de l'arabe *Djabbâr*, géant) qu'ils (les Touaregs) croient de race antérieure à la leur et elles évoquent le génie qui les renseignera. Son nom est *Idebni* (le tombeau lui-même se nomme *Adebni*) ; il leur apparaît sous la forme d'un géant, avec des yeux comme ceux d'un chameau et il leur donne les renseignements demandés. Les femmes, pour cette consultation, doivent éviter de porter sur elles quoi que ce soit en fer ou en acier, fût-ce une aiguille³. La même cérémonie a lieu dans l'Aïr, mais de

1) Ibn Adzari, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, éd. Dozy, Leiden, 1848-51, 2 vol. in-8, t. I, p. 22 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, t. VI, 109-110 ; t. VII, p. 9 ; Et Tidjâni, *Voyage*, tr. Rousseau, Paris, 1863, in-8, p. 65 ; *Voyage de Mouley Ahmed*, ap. Berbrugger, *Voyages dans le Sud de l'Algérie*, Paris, 1846, in-4, p. 236, 237.

2) El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 100 ; Ibn Abi Zer', *Roudh el qirtâs*, éd. Tornberg, Upsala, 1843-1846, 2 vol. in-4, t. I, p. 62 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 216.

3) Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, p. 415 : *Sahara algérien et Tunisien*, Paris 1905, p. 203 ; Ben Hazera, *Six mois chez les Touaregs*, p. 63.

nuits¹. « Sur les flancs d'un ghour qui domine l'Oued Aoudjidit, dans le nord du Sahara, on trouve de grandes tombes analogues à celles qui existent sur les pentes rocheuses de Tabelbalet. Elles ont la forme d'une ellipse, dont le grand axe, orienté est-ouest, varie entre 20 et 45 mètres. Les contours sont formés d'amoncellements de pierres de moyenne grosseur. Les Touaregs Azger attribuent ces sépultures à une race antérieure. Lorsqu'une femme a un ami, un parent ou son fiancé éloigné d'elle pour une cause quelconque, si elle va se coucher au milieu du jour dans une de ces enceintes de pierres, elle est certaine d'y obtenir des visions, d'y recevoir des esprits, des nouvelles de l'absent. Les Touaregs prétendent aussi que ces tombes renferment des trésors »². Mais, quoi qu'en dise Procope³, le don de prophétie était également accordé aux hommes chez les Berbères. Pour n'en citer que deux exemples, chez les Kotama, le devin Feïlaq prédit, à l'occasion de leurs guerres civiles, qu'ils verraient la vraie guerre quand viendrait chez eux l'Oriental, à la mule blanchâtre. Cette prédiction fut rappelée par un maître d'école à l'arrivée du *dâ'i* 'Abd Allah, le missionnaire fatimite monté sur une mule blanche (Ibn 'Adzari, I, 120). De même les devins avaient annoncé que, dans une nation du Maghrib, lorsqu'aurait lieu la conjonction des deux planètes supérieures, un roi s'élèverait qui changerait la forme de la monnaie. Malik ben Ouahib persuada à l'émir lemtouna 'Ali ben Yousof que c'était le Mahdi Ibn Toumert que désignaient cette prédiction et les vers populaires :

Mets-lui les entraves aux pieds,
Sinon, il te fera entendre le tambour.

(Ibn Khaldoun, VI, 238.)

Il faut encore signaler la croyance aux ogres qui jouent

1) E. von Barry, *Ghât et les Touaregs de l'Air*, Paris, 1898, in-8, p. 187-188.

2) Foureau, *D'Alger au Congo*, Paris, 1902, in-8, p. 65-66.

3) Cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 31-33.

un rôle important dans les contes populaires des Berbères, mais il faut prendre soin d'écarter ce qui est dû à l'emprunt, étant donnée la facilité avec laquelle les contes voyagent. Cependant, on peut trouver les traces de l'originalité de quelques-unes de ces traditions. Chez les Fadhilah et les Benou 'Aqidân, tribus berbères à l'ouest de l'Égypte, on racontait que fréquemment la fille nouvellement née changeait de forme, prenait celle d'un ogre (*ghoul*) ou d'une *si'lah* et se jetait sur les gens jusqu'à ce qu'on la liât et la garrottât (El Bekri, p. 4). L'auteur arabe cite même un témoin oculaire de ce fait! C'est la donnée d'un conte moderne recueilli à Ouargla : *Histoire d'un père et de sa fille l'ogresse*¹, et le fond d'une accusation portée contre les Oulâd Settout (*les fils de la mégère*), tribu du Rif, réputée pour son penchant au brigandage. « A l'origine, on voyait Settout leur mère parcourir avec ses trois enfants un territoire encore désert, dévorant les gens et nourrissant ses petits de chair humaine. On ne savait d'où elle venait; on ne lui connaissait aucun mâle, ogre ou homme, ce qui fit dire plus tard que les Ouled Settout n'avaient pas de père. Après avoir désolé la contrée pendant de longues années, elle disparut subitement; on ne la revit plus. Mais ses petits restèrent dans le désert de Garet : ils furent la souche des Ouled Settout actuels². » Les noms par lesquels les ogres sont désignés sont, pour la plupart, d'origine berbère. Si l'on en rencontre qui sont venus de l'arabe, comme *ghoul* ou *zellouma*, ailleurs, dans le Rif marocain, dans les K'çour, à Ouargla, on trouve *amza*, chez les Beni Menacer *amez*, au féminin *thamzat* ou *tâmzat*, qui dérive de la racine M Z, saisir, prendre; chez les Zouaouas *aouaghzeniou*. L'ogresse porte aussi le nom de *taghouzant* en chelh'a du Tazeroualt, de *tserial* en zouaoua. Mais, dans les contes, il s'est fait un mélange confus de traditions relatives aux anciens habitants

1) Biarnay, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, p. 255-257.

2) Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, t. I, Oran, 1895, in-8, p. 183.

du pays, païens ou chrétiens, désignés aussi sous le nom de *Djohala* (en arabe, ignorants) et de celles qui ont les ogres pour objet, en sorte que les uns sont souvent pris pour les autres.

Quelles étaient les cérémonies dont se composait le culte des dieux ? Nous sommes réduits à des conjectures, au moins en ce qui concerne les dieux purement berbères. Partout, en effet, où il y eut rapprochement et assimilation, les cérémonies furent celles des Phéniciens et des Romains et probablement, sur quelques points, celles des Grecs. Préservés par leur isolement, les Guanches avaient pu se constituer un culte particulier. La façon dont ils pratiquaient la conservation des momies, par exemple, confiée à une caste spéciale, prouve chez eux, à côté de traits communs, un développement original, encore qu'ils ne fussent pas arrivés à l'idée de l'immortalité de l'âme ou à celle des récompenses et des peines futures¹. Viana cite une caste de religieuses appelées *Harimaguadas* (var. *Harimaguas*, *Maguas*) qui vivaient en commun, faisaient vœu temporaire de virginité, instruisaient les enfants et, comme on l'a vu plus haut, assistaient à certaines cérémonies pour obtenir la pluie ; il était, en ce cas, interdit aux hommes de les regarder². La maison où elles habitaient se nommait *Tamogantin acoran*, maison de Dieu (en berbère *tigimmi tin amogran* ?). En fait de cérémonies, nous pouvons mentionner la consultation par le sommeil³ ; il en a été cité plus haut des exemples auxquels on peut ajouter celui-ci : Dans l'antiquité, les Augiles (de l'oasis d'Aoudjila) se couchaient sur les tombeaux et prenaient pour réponses les songes qu'ils avaient pendant leur sommeil

1) Alonso de Espinosa, *The Guanches of Tenerife*, t. I, ch. IX, *The Mode of Interment*, p. 40-41 ; Glas, *The history of Canary Islands*, p. 74 ; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 79-84.

2) *Antigüedades de las Islas Afortunadas*, p. 22-23 : Gomez Escudero ap. Chil y Naranjo, *Estudios*, t. I, 520, 521, 522, 526 ; Glas, *The history of Canary Islands*, p. 69-70 ; Verneau, *Cinq ans de séjour aux îles Canaries*, p. 86.

3) Cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 410-416, et les auteurs cités.

(Pomponius Méla, *De situ orbis*, l. I, ch. 8) ; c'était également la coutume des Nasamons (Hérodote, *Histoires*, l. IV, ch. 172). El Bekri signale toutefois un cas où ce genre de divination n'était pas en rapport avec les tombeaux ou les morts. C'était dans le Rif, sur les bords de l'Oued Laou.

Il faut parler aussi des fêtes qu'on a justement appelées *saisonnnières* et qui ont continué de marquer chez la plupart des Berbères, les principaux changements de l'année. On y a vu, non sans raison, les traces d'un culte naturiste, auxquelles on peut associer des restes de rites agraires. Elles semblent d'autant plus anciennes qu'elles sont pratiquées sans l'intervention de ministres spéciaux, qu'elles ne sont point célébrées dans les mosquées, mais près des tombeaux des marabouts populaires, qu'elles s'adressent à des formes invisibles et non à des personnalités sacrées. Les principales sont celle d'Ennaïr, décisive pour toute l'année ; celle de l'*an sera* qui peut être appelée la fête de l'eau, la fête de l'*achoura* etc. Mais il est à remarquer que les traits qui caractérisent ces fêtes, renaissance ou mort de la végétation, purification par le feu et l'eau, n'ont rien de particulier aux Berbères et qu'on les trouve chez les populations les plus diverses. Il suffira donc de les mentionner¹.

On ne saurait affirmer que les traditions suivantes, bien qu'ayant cours en Afrique, soient d'origine berbère. Pliny l'Ancien nous rapporte que dans ce pays « personne n'entreprend quoi que ce soit sans avoir prononcé auparavant le mot *Afrique*, tandis que dans d'autres pays, on commence par demander aux Dieux leur bonne volonté (*Histoire naturelle*, LXXVIII, ch. v, § 2, reproduit par Aulu Gelle, *Nuits attiques*, LXXVIII, ch. v, § 2). Isidore et Nymphodore, cités par le même auteur (*Histoire naturelle*, VII, 2, et repro-

1) Cf. tout particulièrement sur ces fêtes, Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 541-584, et parmi les sources citées, Destaing, *L'Ennaïr chez les Beni Snous*, Alger, 1905, in-8 ; id., *Les fêtes saisonnières chez les Beni Snous*, Alger, 1907, in-8 ; Saïd Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, 1909, in-8, p. 146-167.

duits également par Aulu Gelle, *Nuits attiques*, l. IX, ch. 4) rapportent qu'il existait en Afrique des familles de fascinateurs « qui, par la vertu de paroles enchantées, font périr les troupeaux, sécher les arbres et mourir les enfants »¹. Mais il s'agit bien des Berbères dans les exemples suivants : A Tamera, dans le désert, entre Sabâb et les montagnes de Targhîn, localité habitée par les Beni Geldîn et les Fazânah, lorsqu'un vol a été commis, les habitants tracent un écrit qu'ils se communiquent les uns aux autres : le voleur est sur le champ saisi d'un tremblement qui ne cesse que quand il a avoué sa faute et restitué ce qu'il a pris ; il ne recouvre de calme que quand on a effacé cet écrit (El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 10). Dans une des montagnes des Medjeksa du Rif, vivait un magicien appelé Ibn Kosyah : ce nom qui signifie *le fils* (l'homme) *du petit manteau* était évidemment un sobriquet emprunté à sa manière de procéder. Personne n'osait le contredire ni désobéir à ses volontés ; sinon, il retournait *le manteau* dont il s'enveloppait et alors une maladie frappait sur le champ cet homme ou ses bestiaux ; si nombreux que fussent les opposants, il leur arrivait à tous comme à lui. Il leur faisait même accroire qu'un éclair brillait sous ses vêtements. Ses fils et ses descendants avaient hérité du même pouvoir (El Bekri, *Description de l'Afrique*, p. 201). Également dans le Rif, chez les Ghomara, tribu des Beni Chaddâd, branche des Ou Halaourât, vivait un homme qui portait toujours un sac rempli de têtes de bêtes, de dents d'animaux de terre et de mer, enfilées dans une corde ; il s'en servait comme d'un chapelet ; il le passait au cou de celui qui le consultait, puis le secouait et l'arrachait avec violence ; il se mettait ensuite à flairer chaque pièce une à une jusqu'à ce que sa main s'arrêtât sur l'une d'elles. Alors, il répondait à la question qu'on lui avait adressée quelle qu'elle fût, et annonçait, sans se tromper, la maladie, la mort, le gain, la perte, la prospérité, le chagrin, etc. (El Bekri, *Description*

1) Sur le mauvais œil dans les croyances plus récentes, cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 317-318, et les auteurs cités.

de l'Afrique, p. 101). C'était encore un Ghomara que ce Mousa, fils de Šaliḥ, qui aurait existé avant l'hégire et de qui l'on avait encore au xiv^e siècle « des sentences fatidiques, rédigées dans la langue du pays et renfermant en grand nombre des prédictions relatives à l'empire que les Zenatas devaient exercer dans le Maghrib ». On citait, comme preuve de l'exactitude de ses prophéties, l'accomplissement de celle qui annonçait la dévastation de Tlemcen : les maisons de cette ville devaient devenir un champ labouré par un nègre, au moyen d'un taureau noir et borgne. L'événement aurait eu lieu après la destruction de Tlemcen, entre 760 et 770 de l'hégire, par les Mérinides. Mais si quelques-uns le considéraient comme un prophète, d'autres le tenaient pour un magicien ; en tout cas, tous lui accordaient un pouvoir surnaturel (Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, VI, 106, 276 ; VII, 51). On trouverait encore, chez les écrivains arabes, mention de personnages qui pratiquaient la magie, tels que Moḥammed El Kotami, ou 'Omar et son fils 'Abd Allah, chef des Seksioua, mais cette expression doit s'entendre de la magie telle qu'elle est comprise par les Musulmans, science d'importation et non d'origine indigène. La réputation des femmes berbères comme sorcières était déjà établie dans l'antiquité comme le montre l'anachronisme de Virgile qui fait consulter par Didon une prêtresse massylienne pour retenir Enée par ses artifices magiques (*Enéide*, IV, 483-198, 504-521). De nos jours encore, les femmes du Jurjura pratiquent des incantations, pour lesquelles elles utilisent certaines plantes ; nous en avons un témoignage dans une chanson populaire qui commence ainsi :

Salut sur toi, aubépine (*id'mim*) :
 Les hommes t'ont nommée aubépine
 Moi, je t'appelle le qaïd qui commande ;
 Transforme mon mari en âne '
 A qui je ferai porter de la paille.

1) Les contes populaires berbères renferment de nombreux exemples de métamorphoses, mais ce sont des emprunts.

Les autres plantes nommées sont les racines du palmier nain (*thagounsa*), le jujubier sauvage (*thazouggarth*), le fruit des conifères, pin, cèdre ou sapin (*azinba*), le chêne vert (*kerrouch*)¹.

II

On a remarqué que la majeure partie des Juifs du nord de l'Afrique, exception faite de ceux qui à des époques bien connues, furent chassés d'Europe par des persécutions, n'appartiennent pas à la race israélite, et on les considère avec raison comme les descendants de Berbères convertis au judaïsme à l'époque romaine. Au temps d'Auguste, nous voyons des colonies juives prospérer en Cyrénaïque et en Libye et la sauvage insurrection qui éclata simultanément, sous Trajan, à Chypre, en Babylonie, en Égypte et en Cyrénaïque et qui fut durement réprimée, n'empêcha pas le développement des communautés juives, comme on le voit par l'inscription d'une synagogue découverte à Hammam El Enf (*C. I. L.*, 12457). Leur importance devint telle que l'Église catholique prit, pour empêcher les relations entre chrétiens et juifs, des précautions qui, sous les empereurs chrétiens, devinrent bientôt des mesures de rigueur, suspendues seulement par le triomphe des Vandales et reprises avec la victoire de Bélisaire et des Byzantins. Le prosélytisme s'exerça naturellement dans les classes inférieures de la population et même chez diverses tribus berbères. Mais de quelle nature était ce prosélytisme chez ces derniers? Jusqu'où étaient poussées les pratiques du culte et l'observation des prescriptions de la loi judaïque? C'est ce que nous ignorons et l'on ne saurait ajouter foi à un roman de basse époque qui n'a pas plus d'autorité que le *Fath' Ifriqya* par exemple. Les écrivains arabes nous ont cité quelques tribus

¹) Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, 1867, in-8, p. 308-312.

qui, à l'arrivée des Musulmans, étaient juives. Mais leurs renseignements sont contradictoires. Ainsi, dans un passage, Ibn Khaldoun mentionne parmi les tribus juives, les Djeraoua qui habitaient l'Aourâs, les Nefousa, les Fendelaoua, les Mediouna, les Bahloula, les Ghiatha et les Fazaz dans le Maghreb el Aqsa (*Kitâb el 'Iber*, VI, 107). Mais on a vu que la Kâhinah, nom étranger chez les Arabes, avait, suivant la tradition, des génies familiers. El Bekri (*Description de l'Afrique*, p. 9-10) et Ibn 'Adzâri (*Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, t. I, 3), tous deux antérieurs à Ibn Khaldoun, nomment comme chrétiens les Nefousa, et les vestiges d'églises qui ont conservé leur nom dans le Djebel Nefousa leur donnent raison. En outre Ibn Khaldoun lui-même, dit ailleurs (*Kitâb el 'Iber*, t. IV, p. 12) que les tribus des Fendelaoua, les Bahloula, les Mediouna et les populations du territoire des Fazaz professaient soit le magisme (le paganisme), soit le judaïsme, soit le christianisme. L'emplacement où s'éleva la ville de Fas était habité par deux tribus zénata : les Zouagha (Benou 'l Khaïr) et les Benou Yarghoch; les uns pratiquaient l'islamisme, d'autres le judaïsme, d'autres le paganisme. Ces derniers avaient même un temple à Chibouba, où se construisit plus tard le quartier des Andalous. Ibn Abi Zer' qui nous a conservé ce détail (*Roudh el Qirtâs*, I, 15) désigne les païens par le nom de *Madjous* (mages); il appelle naturellement leur temple une demeure du feu. Ce passage a été reproduit par Ibn Khaldoun (*Kitâb el 'Iber*, t. IV, p. 13). De même, le pays de Temsna (la Chaouïa actuelle) et les villes de Chella et de Tadla étaient peuplés en partie de juifs et de chrétiens qui durent accepter l'islâm lors de la conquête de cette région sous Idris I. Il est donc aventuré de vouloir spécifier que telle ou telle tribu était exclusivement juive ou chrétienne : il me paraît plus conforme à la vérité de dire que chaque tribu renfermait des familles, peut-être des fractions, juives en nombre assez considérable pour avoir pu rester indépendantes, dans le Maghrib du moins, jusqu'à la fin du II^e siècle de l'hégire,

longtemps après les conquêtes de 'Oqbah et de Mousa. Mais le judaïsme professé actuellement par les descendants des Berbères convertis n'offre rien qui le distingue du judaïsme pratiqué dans les autres régions du monde civilisé et quant aux superstitions locales, elles leur sont communes avec les Musulmans¹.

III

Nous ignorons de quelle façon le christianisme fut apporté chez les Berbères, mais il est probable que le point de départ doit se chercher dans les grandes villes et que les premiers foyers durent être, comme à Rome, les communautés juives. La séparation ne tarda pas à se faire et l'église d'Afrique devint bientôt prospère. Mais son histoire appartient surtout à celle du christianisme, et l'on ne peut démêler ce qui, dans ses développements et ses vicissitudes, tient particulièrement aux Berbères. On peut admettre cependant que ce fut chez ces derniers, du moins dans les territoires directement soumis à Rome, que se recrutèrent les donatistes, plutôt schismatiques qu'hérétiques, et les Circoncellions dont le mouvement, malgré sa feinte religieuse, fut, comme celui des Bagaudes, plutôt social que national. La liste des évêchés d'Afrique (Proconsulaire, Byzacène, Numidie, Mauritanies : Sitifienne, Césarienne et Tingitane, Tripolitaine) contient une foule de noms dont la grande majorité est berbère, encore qu'il soit difficile de les identifier tous : ces noms étaient souvent ceux de simples bourgades, car l'étendue de l'évêché était excessivement restreinte. Les monuments épigraphiques ont permis d'en reconnaître quelques-uns et il semble bien que la masse de la population, défalcation

1) Cf. Cahen, *Les Juifs dans l'Afrique septentrionale*, *Notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, t. XI, 1867, p. 102-108; Monceaux, *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, *Revue des études juives*, t. XLIV; R. Basset, *Nédromah et les Traras*, p. VII-XVII.

faites des colons romains et de quelques étrangers, se composait de Berbères, ou du moins de métis chez lesquels dominait le sang berbère. Quant aux tribus à demi soumises ou indépendantes chez qui le christianisme se répandit, nous pouvons supposer que le prosélytisme, comme sur bien des points du monde barbare, eut lieu par le moyen des captifs que leur procuraient leurs incursions. La domination des Vandales ariens ne changea rien à cet état de choses, sinon que, de persécuteur, le catholicisme devint, sauf en de rares périodes, persécuté à son tour et ne triompha que grâce aux succès des Byzantins¹. Il faut signaler cependant, comme intéressant l'histoire du christianisme chez les Berbères de l'Ouest de l'Algérie, l'existence d'une dynastie chrétienne indigène au commencement du v^e siècle, après la chute des Vandales et avant l'invasion arabe. On voit, à quelque distance de Frenda, les tombeaux de ces princes dont nous connaissons deux noms, Mepharias et Massonas, qui paraît avoir été le même que Masema, « *rex gentium Maurorum ac Romanorum*, mentionné dans une inscription latine de Hadjar er Roum (*Lamoricière, C. I. L., VIII, 9835*). C'était une dynastie berbère, chrétienne, comme le montrent les emblèmes et les traces de peinture qu'on a relevés sur les tombeaux connus sous le nom de *Djedâr* et déjà signalés par les historiens arabes. Ces princes disparurent probablement avec le christianisme, lors des premières conquêtes des musulmans².

Mais, sur d'autres points, le christianisme se maintint encore longtemps. En Tripolitaine, chez les Nefousa dont le

1) Ferrière, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du iv^e siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*, Paris, 1897, in-8 ; Diehl, *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896, in-8, l. III, 2^e partie, ch. II, *L'Église d'Afrique sous le règne de Justinien*, p. 408-449 ; l. IV, 2^e partie, ch. II, *L'Église d'Afrique et l'administration byzantine*, p. 503-517 ; Monceaux, dans *Revue de l'Hist. des Relig.*, 1909, II, p. 1 et suiv. ; 1910, I, p. 20 et suiv.

2) Cf. La Blanchère, *Voyage d'études dans une partie de la Mauritanie césarienne*, p. 78-79 ; Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 418-427, et la bibliographie citée.

territoire renferme encore un certain nombre d'églises en ruines : dans l'Aourâs, chez les Berânes ; dans le Rif, chez les Ghomara et les Sanhadja. Nous avons vu que du temps d'Ildris, c'est-à-dire plus d'un siècle après l'apparition de l'Islam dans ce pays, il existait encore dans le Maghrib el Aqsa des tribus ou des fractions de tribus chrétiennes. Là où un traité fut conclu entre les envahisseurs et la population indigène, celle-ci, conformément à la législation musulmane, put conserver sa religion, mais l'isolement et des divisions intestines précipitèrent la décadence. Au x^e siècle, on comptait encore quarante évêques ; en 1054, sous Léon IX, il n'en restait plus que cinq et deux d'entre eux se disputaient la prééminence. En 1076, nous voyons par la correspondance de Grégoire VII, qu'ils n'étaient plus que deux : Cyriaque, métropolitain de Carthage, et Servandus, sur le siège d'Hippone. Il y avait encore un évêque à la Qala'ah des Beni Hammâd ; il portait le titre arabe de *Khalifah* et il émigra sans doute avec son troupeau à Bougie sous En Nâser¹. Une communauté chrétienne existait à la même époque à Tlemcem, mais nous ne savons si elle était sous l'autorité d'un évêque : En 1068, El Bekri² fait mention dans cette ville d'une église fréquentée par les restes d'une population chrétienne qui s'était conservée jusque là. Mais tout fut emporté par le flot des Almohades ; il ne resta comme souvenir, à côté de légendes imprécises, que quelques mots, entre autres celui de Tafaski (la Pâques = $\Pi\alpha\sigma\chi\alpha$) qui fut donné au quatrième mois de l'année chez les Taïtoq, au douzième chez les Ahaggar : *Afasko* et *Tifisko* signifient le printemps chez les Aouelimmiden et à Tonbouktou, et ce nom a pénétré jusque chez les Dyolofs du Sénégal où *Tabaski dyä* correspond à décembre.

1) Cf. De Mas Latrie, *Traité de paix et de commerce*, Paris, 1868, in-4, p. 14-17, 18-23.

2) *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 76.

IV

Nous n'avons pas de renseignements précis, en dehors des récits parfois romanesques de la conquête, sur la façon dont l'islâm se propagea dans le nord-ouest de l'Afrique, mais il est certain qu'il y rencontra une vive résistance. Les premières expéditions ne furent que des raids de cavalerie, ayant surtout le pillage pour but et dans lesquels les Arabes évitaient les places fortes où se réfugiaient les populations indigènes et les descendants des colons romains. Le littoral lui-même, protégé par les montagnes et les ports dont les Grecs restaient les maîtres fut respecté. La fondation de Qaïrouân par 'Oqbaḥ donna seule un caractère de stabilité et de permanence à la propagation de l'islâm, mais non d'une façon absolue. Les Musulmans furent rejetés plus d'une fois jusqu'en Tripolitaine et, en ce cas, on n'a pas tort de supposer que les conversions qu'ils avaient pu faire ne se maintinrent pas. Les historiens arabes eux-mêmes avouent que les Berbères abjurèrent douze fois l'islâm et l'on peut croire que s'ils avaient trouvé un appui chez une puissance voisine, forte et bien organisée, au lieu de l'empire byzantin ou du royaume des Goths, ils auraient victorieusement repoussé les invasions musulmanes. Mais leurs divisions et leur isolement, surtout après la conquête de l'Espagne par Mousa, finirent par assurer le triomphe de l'islâm, triomphe qui ne fut absolu et définitif qu'au XII^e siècle.

Mais s'ils se convertirent, par la force plus que par la persuasion, au moins, dès les premiers temps, ils ne laissèrent pas de porter dans leur nouvelle religion l'esprit d'indépendance et de parti qu'ils avaient déjà montré dans le christianisme, en adoptant les schismes contre l'orthodoxie. L'histoire des Berbères musulmans est simple à exposer : Au commencement ils sont sunnites, mais bientôt ils accueillent avec enthousiasme les idées les plus égalitaires de

l'islâm et se déclarent pour les diverses sectes kharedjites. Par un sentiment analogue, hostilité contre le khalifat lointain de Baghdad, ou plus proche de Cordoue, ils prennent parti pour les Alides, l'autre pôle de l'islâm, et c'est chez eux qu'Ildris ben 'Abdallah et plus tard 'Obeïd Allah recrutent des partisans, pour fonder, l'un au Maroc actuel une dynastie hostile aux Omayyades d'Espagne et aux 'Abbasides de Baghdad, l'autre à Mahadiah, une dynastie qui chassa les derniers représentants des 'Abbasides en Ifriqyah, faillit succomber sous un retour offensif des Kharedjites, mais victorieuse au dernier moment, redevint la maîtresse de l'Afrique du Nord et conquît l'Égypte. C'est alors qu'une réaction sunnite intervint, appuyée par les Berbères du Sahara méridional, les Lemtouna, récemment convertis, dont la fortune fut aussi brillante qu'éphémère. D'autres Berbères, les Masmouda de l'Atlas, dont les chefs réagissaient contre l'anthropomorphisme grossier des Almoravides (Lemtouna), fondèrent un khalifat, rival de celui de Baghdâd (celui de Cordoue n'existait plus et celui du Caire allait disparaître), mais, restés dans l'orthodoxie, ils anéantirent les derniers débris du christianisme et ce qui pouvait subsister du chiisme alide en même temps qu'ils portaient au kharedjisme déjà affaibli par sa lutte contre les Fatimides, un coup dont il ne se releva pas, du moins en tant qu'état indépendant.

Dès lors, le nord de l'Afrique, c'est-à-dire les Berbères et les Berbères arabisés, resta sunnite, sauf quelques communautés industrieuses et opiniâtres qui se maintinrent au Mzâb, au Djebel Nefousa et à Djerba. Remplir le cadre que je viens de tracer serait faire l'histoire du Nord de l'Afrique et dépasserait les limites de cet article. Je passerai donc sur l'orthodoxie chez les Berbères, n'insistant que sur ce que leur islamisme eut de spécial, c'est-à-dire les doctrines kharedjites, que du reste ils ne furent pas seuls à professer, et sur les tentatives de créer une religion qui devait être à l'islâm ce que celui-ci était au christianisme et au judaïsme. A part cet essai, on doit reconnaître que les révoltes des Berbères,

sous le drapeau d'une secte religieuse, furent surtout sociales et n'eurent pas pour cause une divergence d'opinion ou d'interprétation sur ce qui était un dogme. En réalité, les Berbères ont eu des théologiens disputeurs mais non de grands esprits orthodoxes ou hétérodoxes. Souvent, ils s'attachèrent à ce que le texte du Qorân avait de plus étroit : même les Lemlouna en prirent à la lettre toutes les expressions figurées et devinrent anthropomorphites. C'est ainsi que, des quatre sectes orthodoxes, les Berbères adoptèrent la plus étroite, la moins libérale, la plus esclave de la lettre (après les Hanbalites), celle de Mâlik ben Anas.

Traqués en Orient, depuis la défaite de Nahraouân et les victoires de Hadjdjâdj qui avaient sauvé le khalifat de Damas et arraché l'Iraq aux Kharedjites, ceux-ci, divisés en deux sectes, les Sofrites et les Abadhites émigrèrent en Occident et n'eurent pas de peine à propager leurs doctrines chez les Berbères, victimes de l'avidité des gouverneurs musulmans. Dans l'intérêt du trésor public, et aussi du leur propre, ceux-ci ne dispensaient pas de l'impôt du cinquième (impôt payé par les non-musulmans) ceux qui se convertissaient à l'islâm. Les Sofrites, qui tiraient leur nom de 'Abd Allah ben Sofar, des Benou Tamim, étaient les plus avancés dans la doctrine du kharedjisme, refusant le titre de Musulman à quiconque était coupable d'un péché, même véniel, et dès lors rendant licites sa mort et le pillage de ses biens. Cette doctrine s'était surtout développée dans le nord du Maroc actuel, et particulièrement chez les Matghara et les Miknâsa. Ayant à leur tête un ancien porteur d'eau de Tanger, Maïsara, qui prit le titre de Khalife, plus de deux cent mille Berbères, la tête rase, portant devant eux le Qorân attaché à la pointe des lances, battirent les armées du Khalife et s'emparèrent de Tanger et du Sous (122 hég. 739-40). Après une bataille douteuse, ils tuèrent leur chef Maïsara, le remplacèrent par Khâled ben Hamid ez Zenâti. L'année suivante, il détruisit deux nouvelles armées arabes, ce qui amena un soulèvement général dans le Maghrib central. Les

deux victoires d'El Qarn et d'El Aşnam rejetèrent, sans les détruire, les Berbères sofrites dans l'Ouest et leur chef, Abou Qorrah, fonda un état dans la région de la Molouyya. Les Idrisites détruisirent ce centre du kharedjisme intransigeant sur lequel nous n'avons que de rares renseignements fournis par les écrivains orthodoxes. Il n'en subsista qu'un petit état fondé à Sidjilmasa dans le Tafilelt : il disparut dans la grande tourmente fatimite¹.

Un autre groupement s'était formé dans le Djebel Nefousa, au S. E. de Tripoli et ne tarda pas à rayonner jusque dans les oasis de Ouargla et de l'Oued Righ. Il nous est mieux connu car il nous a laissé des écrits historiques et religieux. Ces Kharedjites étaient des 'Abadhites, remontant à 'Abd Allah ben 'Abâdh qui vivait au premier siècle de l'hégire. Cette secte se montra relativement plus tolérante que les sofrites et son fondateur aurait même été en relation avec le khalife omayyade 'Abd el Mélik. Ses doctrines furent portées dans le Maghrib par Salma ben Sa'd et plus tard par 'Omar ben Imkaten, Isma'il ben Darrar, 'Asim es Sedrati. Le plus illustre de ses chefs, Abou'l Khaţţâb, prit le titre d'imâm et constitua un état que la défaite et la mort de son fondateur en 155 hég. réduisit à l'état de province, mais qui n'en est pas moins resté jusqu'à nos jours un des principaux centres abadhites². Un de ses lieutenants, d'origine persane, 'Abd er Raĥmân ben Rostem alla fonder à Tahert (la Tagdemt actuelle) un royaume religieux qui comprit, un moment, tout le sud du département actuel d'Alger, une partie de celui d'Oran, les oasis de celui de Constantine, la Tunisie méridionale et une

1) Cf. le résumé de ces événements ap. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1861, 4 v. in-8, t. I, pp. 141-156, 192-207, 238-250. Fournel, *Les Berbers*, t. I, Paris, 1875, in-4, p. 285-301 et les sources citées, et surtout pour l'Orient, Welhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, in-8, p. 47-125.

2) Cf. sur les Abadhites du Djebel Nefousa, Ech Chemakhi, *Kitâb es Siar*, Le Qaire, s. d., in-8; De Motylinski, *Les Livres de la secte abadhite*, Alger, 1835, p. 6-20, 28-33, 37-61; id., *Le Djebel Nefousa*, Paris, 1898-99, in-8; R. Basset, *Les Sanctuaires du Djebel Nefousa*, Paris, 1899, in-8.

partie du vilayet de Tripoli. Mais ce royaume fut bientôt livré aux divisions habituelles chez les Berbères; des schismes se produisirent : celui des Nokkarites, causé par des questions de personnes et qui finit par ressusciter les doctrines intransigeantes des sofrites; et celui des Ouasilites, à tendance mo'tazélite (libéral) : ces dissensions favorisèrent l'œuvre de destruction accomplie par les Fatimites¹.

Si d'une part, les Berbères avaient adopté en l'exagérant le caractère égalitaire de l'Islam, si chez eux, les Sofrites et les Nokkarites avaient été les successeurs des Circoncellions, d'une autre part, une partie d'entre eux adopta une doctrine absolument opposée qui, loin de faire de l'imâm le chef librement élu par la communauté, et, au besoin, déposé par elle, vit en lui non seulement le descendant du Prophète, mais l'incarnation de tous les Prophètes et même de la Divinité. La doctrine alide pénétra dans le Maghrib; deux fois, elle fut adoptée comme une protestation contre le khalifat orthodoxe. La première fois, ce fut un descendant de 'Ali, Idris ben 'Abd Allah, échappé au désastre de sa famille, qui fonda la dynastie des Idrisites dont Fas fut ensuite la capitale. Mais il ne semble pas que les doctrines chiites que professèrent à ce moment les Berbères, fussent autre chose que de l'attachement à cette dynastie; elle contribua même à l'affermissement de l'islâm en convertissant les quelques chrétiens qui pouvaient encore subsister et en détruisant les Nokkarites restés dans la région de Tlemcen. Elle ne marque guère dans l'histoire religieuse du pays; on doit seulement observer qu'elle eut pour ferme appui une tribu berbère, celle des Aouraba².

1) Cf. sur les Rostemides, A. de Motylinski, *Les livres de la secte abadhite*, p. 20-28; 33-36; Masqueray, *La chronique d'Abou Zakarya*, Alger, 1878, in-8; El Berrâdi, *Kitâb el Djaouâher*, Le Qaire, 1302, in-8; De Motylinski, *Chronique d'Ibn Saghir*, Paris, 1907, in-8.

2) Cf. sur les Edrisites, Fournel, *Les Berbères*, t. I, 393-401, 418-419, 447-450, 455-466, 473-477, 496-506 et les sources citées auxquelles on peut joindre Idris ben Ahmed, *Eddorar el bahyah*, Fas, 1324 hég., 2 v. in-4.

Au contraire, la doctrine ismaélienne modifiait singulièrement l'islâm en faisant revivre, sous le masque du chiisme les anciennes doctrines de la Perse, mêlées de manichéisme et de philosophie grecque. Il est inutile de dire que la masse des Berbères qui s'y rallia resta toujours dans les degrés inférieurs de l'initiation. Ce fut chez ceux du Maghrib central, dans la Grande et la Petite Kabylie actuelles, que le prédicateur fatimite (*dâ'i*) Abdallah, trouva ses principaux adhérents et recruta l'armée qui devait détruire les restes du gouvernement abbaside dans l'Ifriqyah, le royaume kharedjite-sofrite de Sidsjilmasa, le royaume kharedjite-abadhite de Tahert et le fantôme d'état qui avait remplacé la dynastie idrisite à Fas. La chute de Tahert amena la dispersion des Kharedjites qui y étaient établis : les uns furent déportés à Djerba où existe encore une de leurs communautés; les autres se réfugièrent à Ouargla et à Sedrata et dans la région de l'Oued Righ. Leur existence y fut tranquille et leur prospérité s'y développa jusqu'au moment où les ravages d'Ibn Ghanya et surtout les expéditions des Almohades qui firent passer sur l'Afrique du Nord le niveau de l'orthodoxie musulmane, vinrent les chasser de cet asile. Résolus à conserver leur foi, ils allèrent s'établir dans un pâté montagneux, appelé en arabe *chebka* (filet) où erraient quelques nomades ouasiliens, les Beni Mzâb dont ils prirent le nom. Réfugiés dans cette solitude, dont ils firent de riches oasis, les émigrants, comme les Mormons sur les bords du Grand Lac Salé, se développèrent à l'abri des guerres du dehors et fondèrent une communauté, sorte d'état ecclésiastique, qu'enrichirent le commerce et l'agriculture, mais que déchirèrent, comme toujours chez les Berbères, les dissensions, non seulement de ville à ville (il y en avait sept) mais de quartier à quartier. L'autorité française put seule, en 1882, rétablir la paix.

Un autre groupe de Nokkarites était resté indépendant dans l'Aourâs. Soulevé par un ancien maître d'école, né au Soudan, et qui prêcha les doctrines kharedjites dans leur plus extrême rigueur, Abou Yazid, surnommé l'*Homme à*

l'âne, il mit en péril, sous le second prince fatimite, l'existence de cette dynastie qui fut un moment réduite aux murs de sa capitale, Mahdya. Mais un suprême effort la sauva, les Berbères furent refoulés d'abord, écrasés ensuite et l'empire des Ismaéliens reprit toute sa puissance, accrue plus tard par la conquête de l'Égypte¹. Ce fut, semble-t-il, à cette époque que disparut le kharedjisme dans le Maghrib central (exception faite d'Ouargla, du Dj. Nefousa et du Mzâb). Quant aux dynasties qui se succédèrent, appuyées toutes par les tribus berbères d'où elles étaient sorties, les Almoravides par les Lemtouna, les Almohades par les Masmouda et les Koumia, puis les B. Merin, les B. Zyân et les B. Ouémannou qui dominèrent simultanément, leur histoire religieuse n'offre rien de spécial; il en fut de même des dynasties qui s'établirent dans le Maghrib central et l'Ifriqyah avant et après la grande invsion hilalienne (xi^e siècle de notre ère).

De nos jours, l'islamisme orthodoxe règne seul, mélangé bien entendu de superstitions locales dans toute l'Afrique du Nord, à l'exception, comme il a été dit, du Mzâb, de Djerba et du Djebel Nefousa où domine le kharedjisme modéré des Abadhites. C'est surtout le Mzâb, centre d'études théologiques, qui maintient la tradition; les *i'azzaben* (docteurs) y ont gardé une influence qui s'exerce encore sur les consciences, malgré le contact des Européens, mais le kharedjisme a perdu sa force d'expansion et ne fait plus de prosélytes chez les Musulmans². Quant à la doctrine actuellement en usage, on peut s'en rendre compte par le résumé qui en est donné dans une *'Aqidah* rédigée en berbère, puis traduite

1) Sur les Fatimites, leur domination dans le Maghrib et l'insurrection d'Abou Yazid, cf. Fournel, *Les Berbères*, t. II, Paris, 1881, in-8; Masqueray, *Chronique d'Abou Zakarya*, p. 205-251; De Goeje, *Mémoires d'histoire et de géographie orientales*, t. I, Leide, 1886, in-8.

2) Cf. sur le Mzâb, Coyne, *Le Mzab*, Alger, 1879, in-8; Robin, *Le Mzab et son annexion*, Alger, 1884, in-8; De Motylinski, *Guerara depuis sa fondation*, Alger, 1885, in-8; Masqueray, *Fondation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, in-8. p. 173-221; Amat, *Le Mzab et les Mzabites*, Paris, 1888, in-8; Morand, *Les Kanouns du Mzab*, Alger, 1903, in-8.

par un Nefousi, Abou H'afs 'Omar ben Djamia qui vivait probablement au ix^e siècle de l'hégire. Elle a été plusieurs fois commentée¹ et a servi de base au *Kitâb ma'alim* du cheïkh 'Abdel Aziz de Beni Sgen, auteur d'un traité non moins célèbre, le *Kitâb en Nil*. C'est celle qui est suivie actuellement au Mzâb et à Djerba, tandis qu'au Djebel Nefousa, c'est celle du cheïkh Abou Tâher Ismâïl el Djeitâli, mort à Djerba en 750 hég. (1349-1350). Au point de vue dogmatique, en ce qui concerne les principes fondamentaux de l'islâm, cette doctrine ne diffère en rien de l'orthodoxie. La seule différence consiste en des points de discipline : la *oualdia*, obligation à l'égard des Musulmans du même groupe, et son contraire la *beraa* (au Mzab *tebria*), pénitence, excommunication, et aussi la mention, dans les voies de la religion, à côté de la *voie manifeste*, celle des premiers Khalifes, de la *voie de défense*, de la *voie de sacrifice* et de la *voie de secret* qui, appuyées sur des exemples orthodoxes, justifient la conduite des Kharedjites depuis leur apparition.

Il me reste à parler de deux tentatives de création d'une religion qui aurait été le complément de l'islâm comme celui-ci prétend l'être du judaïsme et du christianisme. La première eut lieu chez les Ghomara du Rif, dans les environs de Tétouan, sur le territoire des Medjeksa, chez les B. Oudjefoul. L'on n'est pas d'accord sur la date exacte de l'apparition de cette nouvelle religion : elle flotte entre 313 et 325 de l'hégire, en tout cas, au commencement du iv^e siècle h., x^e siècle de notre ère. Un certain Ha-Mim, fils de Mann Allah (*Grâce de Dieu*), fils de Hariz, fils de 'Amr, fils d'Ou-Djefoul, fils d'Ou-Zeroual, apparut dans cette tribu et prêcha une nouvelle religion. Il retrancha trois des prières canoniques, n'en conservant que deux, l'une au lever, l'autre au coucher du

1) Le commentaire et les gloses en arabe de 'Omar eth Tholathi et de Daoud eth Tholathi ont été publiés à Constantine en 1322 de l'hégire par M. de Motylinski à qui on doit aussi une édition du texte avec traduction française : *L'Aqida populaire des Abadhites algériens*, Alger, 1905, in-8. Le *Kitâb en Nil* a été publié au Qaire en 1305.

soleil : en les faisant, ses adeptes devaient se prosterner jusqu'à toucher la terre du plat de leurs deux mains. Il supprima aussi le jeûne du ramadhân, à l'exception des trois derniers jours, ou suivant d'autres, de dix jours, mais il établit chaque semaine un jeûne du mercredi jusqu'à midi et du jeudi toute la journée, ainsi que deux jours en chawâl. Quiconque y manquait devait payer une amende de cinq ou de trois bœufs. Il abolit le pèlerinage, la purification et l'ablution totale, permit l'usage du porc, mais interdit le poisson qui n'avait pas été égorgé (ou vidé), la tête de tout animal et les œufs de toute espèce d'oiseaux. De nos jours encore, une tribu des environs de Tipasa et les Touaregs s'abstiennent d'œufs de poules. Il composa en berbère, à l'usage de ses partisans, un *Qorân* : c'est du moins le nom que lui donnent les écrivains arabes. Quelques fragments nous ont été conservés. L'un d'eux commençait par la formule de l'unité de Dieu ; puis continuait : Délivre-moi de mes péchés, ô toi qui as permis au regard de contempler le monde ; tire-moi de mes péchés, comme tu as tiré Jonas du ventre du poisson et Moïse du fleuve ». En se prosternant, chacun répétait : « Je crois en Tanguit (var. Talyah. Teba'ih), tante de Ha-Mim ». Celle-ci était devineresse comme Dadjdjou, sœur du nouveau prophète. Ha-Mim, surnommé *El Mofteri* (le faussaire) fit de nombreux prosélytes jusqu'à ce qu'il pérît, en 315 suivant les uns, en 325 d'après les autres, dans un combat livré aux Masmouda sur le territoire de Tanger. Sa secte ne disparut pas avec lui. Plus tard, un certain 'Asim ben Djamil se donna encore pour prophète dans cette tribu¹.

Une autre tentative eut plus d'importance. A l'ouest du Maghrib, dans le Temesna (la Chaouia actuelle qui entoure Casablanca, Rabat, Chella) étaient établis les Berghouata.

1) Cf. El Bekri, *Kitâb el Masâlik*, p. 100-101 ; Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirât* éd. Tornberg, t. I, p. 62-63 ; Anonyme, *Kitâb el Istibçar*, éd. Kremer, p. 80 ; Ibn 'Adzari, *Kitâb el Bayân*, t. I, p. 198 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el 'Iber*, t. VI, p. 216 ; En Nouairi, Appendice à l'*Histoire des Berbères*, trad. de Slane, t. II, p. 492-493.

Un de leur chefs, Tarif, qui paraît s'être donné une origine juive (fils de Siméon, fils de Jacob, fils d'Isaac) avait, ainsi que son peuple, embrassé les doctrines kharedjites-şofrites et combattu avec Maisara. Après la défaite des Berbères, il se retira dans la Temesna et y demeura indépendant. Il resta fidèle aux doctrines de l'islam, mais son fils, distingué par son savoir et ses vertus, et qui avait aussi combattu dans les rangs des Şofrites, se donna pour Prophète et composa un Qorân berbère. Toutefois, il ne répandit pas sa doctrine ; il la confia à son fils Elyas et partit pour l'Orient, annonçant qu'il reviendrait lorsque le septième roi de sa dynastie serait sur le trône. La nouvelle religion resta cachée jusqu'au règne de Younos qui la proclama et la fit adopter de gré ou de force par les populations. La doctrine de Şâlih, qui se donnait pour le *Şâlih el Mouminin* mentionné dans le *Qorân* (sourate LXVI, verset 4) consistait à reconnaître la mission divine de tous les prophètes et celle de Şâlih lui-même, à jeûner pendant le mois de redjeb à la place de ramadhân, et de plus, un certain jour de la semaine et même les semaines suivantes, à prier cinq fois par jour et cinq fois par nuit, à célébrer la fête des sacrifices le 11 de moħarram (et non le 12 de d'ou'lhidjdja). La manière de faire les ablutions était également définie. Il n'y avait ni appel (*ad'an*) ni introduction à la prière (*iqdmah*). Tantôt celle-ci se faisait avec des prosternations, tantôt elle se faisait sans elles : dans le premier cas, les fidèles levaient de terre le front et les mains à la hauteur d'une demi-palme. Comme proclamation de la grandeur de Dieu (*tekbir*), ils prononçaient en plaçant les mains l'une sur l'autre : *A esm en Iakoch* (au nom de Dieu) ; puis *Mokkor Iakoch* (Dieu est grand). C'est à tort que certains orientalistes ont cru reconnaître dans ce mot, ou dans une variante Bakoch, le nom de Bacchus et en ont tiré les conclusions les plus extraordinaires sur l'étendue de son culte et de ses mystères. M. de Motylinski a démontré que ce nom de Iakoch est dérivé de la racine berbère OUKCH qui signifie donner ; c'est une épithète correspondant à l'arabe *El*

Wahhâb, le généreux, une des épithètes de Dieu¹. La prière publique avait lieu le jeudi de grand matin. Quand ils prononçaient la profession de foi, ils tenaient les deux mains ouvertes et appuyées sur le sol ; ils récitaient la moitié (?) de leur Qorân debout et l'autre en se prosternant. A la fin de la prière, ils prononçaient dans leur langue cette formule : « Dieu est au-dessus de nous ; rien de ce qui est sur la terre et au ciel ne lui est caché ». Ils répétaient ensuite en berbère : *Moqqor Iakoch* (Dieu est grand) ; autant de fois *Ihan* (*Ian*) *Iakoch* (Dieu est un) et *Our d'am Iakoch* (personne comme Dieu). L'aumône légale consistait dans la dîme de tous les grains. Comme dans la religion de Ha-Mim, il était défendu de manger des œufs, la tête d'aucun animal et le poisson s'il n'avait été égorgé. La chair du coq était interdite, cet animal annonçant la prière par son chant ; celle des poules n'était permise qu'en cas d'extrême nécessité. Le menteur était chassé du pays ; le voleur, convaincu par des preuves ou son propre aveu, était mis à mort ; la fornication était punie de lapidation. Le prix du sang était fixé à cent têtes de bétail. Tout homme pouvait épouser autant de femmes que ses moyens le lui permettaient, excepté ses cousines jusqu'au troisième degré, les répudier et les reprendre autant de fois qu'il lui plaisait ; mais il était interdit aux fidèles d'épouser des femmes musulmanes ou de donner leurs filles à des Musulmans. La salive de leur prophète attirait les bénédictions divines et était considérée comme un remède infailible, croyance qui existe encore chez certains musulmans d'Algérie en ce qui concerne les marabouts. Enfin, ils étaient très savants en astronomie et très versés dans l'astrologie judiciaire. Le Qorân, que Şaliḥ composa en berbère, comprenait quatre-vingts sourates, ayant pour la plupart comme titre le nom d'un prophète. La première était appelée *Ayoub* (Job, cf. *Qorân*, XXI, 83) ; la dernière *Younos* (Jonas,

1) *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*, Alger, 1905, in-8 ; R. Basset, *Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites*, Sousse, 1906, in-8.

titre de la sourate X du Qorân). Les noms montrent bien qu'il s'agit d'une imitation du Qorân. Il y avait la sourate de *Fira'oun* (Pharaon, cf. *Qorân*, XLIII, v. 45-55); celle de *Qâr'oun* (Coré, *Qorân*, XXVIII, v. 74); celle de *Haman* (Aman, cf. *Qorân*, XXVIII); celle de *Yadjoudj et Madjoudj* (Gog et Magog, *Qorân*, XVIII, v. 93; XXI, v. 96); celle d'*Ed Dadja'* (l'Antichrist, *Qorân*, XXVII, v. 84); celle d'*El 'Idjl* (le veau d'or, cf. *Qorân* II); celle de *Harout et Marout* (cf. *Qorân* II, v. 96), celle de *Talout* (Saul, cf. *Qorân*, II, v. 245-250); celle de *Nemrod*, celle du *coq*, celle de la *perdrix*, celle de la *sauterelle*, celle du *chameau*, celle du *serpent à huit pattes* et celle des *Merveilles du monde* qui renfermait la science la plus sublime. Un fragment de celle de Job nous a été conservé dans une traduction arabe : « Au nom de Dieu !
« Celui par qui Dieu a envoyé son Livre aux hommes, c'est
« le même par qui il leur a manifesté ses nouvelles. Ils disent :
« Iblis a connaissance du destin ; à Dieu ne plaise ! Iblis ne
« peut avoir la science comme Dieu. Demande quelle est la
« chose qui triomphe des langues dans les discours : Dieu
« seul le peut par son décret. Par la langue par laquelle Dieu
« a envoyé la vérité aux hommes, cette vérité s'est établie.
« Regarde Mamet (en berbère : *imouni Mamet*, c'est-à-dire
« Moḥammed). Pendant sa vie, ceux qui étaient ses compa-
« gnons se conduisirent avec droiture jusqu'à ce qu'il mou-
« rût. Alors les gens se corrompirent. Il a menti celui qui dit
« la vérité se maintient là où il n'y a pas d'envoyé de Dieu ». Les Berghouaṭa résistèrent longtemps et avec succès aux diverses dynasties qui se succédèrent dans le Maghrib et leur secte ne fut anéantie que par les Almohades¹.

Faut-il considérer comme provenant d'une de ces sectes ou d'une secte analogue les croyances des Zekkara qui habitent au Maroc, non loin de la frontière algérienne entre les

1) Cf. sur les Berghouaṭa, El Bekri, *Kitāb el Masālik*, p. 134-141; Ibn Abi Zer', *Raoudh el Qirtās*, p. 82-84; Ibn Adzari, *Kitāb al Bayān*, p. 231-236; Ibn Khaldoun, *Kitāb el 'Iber*, t. VI, p. 287-210.

B. Iznacen, les B. Bou Zeggou et les B. Ya'la ? Des informateurs, dont les assertions ont été nettement démenties, ont non seulement affirmé une hostilité absolue contre les musulmans et leurs dogmes, mais même ont laissé percer une indifférence entière pour toute espèce de croyances. On a été jusqu'à les regarder comme des positivistes, encore qu'ils prétendent se rattacher, pour la doctrine, au célèbre marabout enterré à Miliana, Sidi Ahmed ben Yousof¹. Les systèmes les plus aventurés se sont donné carrière ; on y a vu jusqu'à des Druses. Avant de rien hasarder sur cette question, il convient d'attendre qu'une enquête sérieusement conduite soit faite ; l'on trouvera peut-être qu'il s'agit d'une tribu restée, grâce à son isolement, dans l'état où se trouvait la plus grande partie de l'Afrique du Nord, dans l'anarchie du xv^e et du xvi^e siècle, lorsque les missionnaires musulmans réussirent à faire revivre l'islâm réduit à l'état de vague souvenir.

RENÉ BASSET,

Doyen de la Faculté des Lettres d'Alger,
correspondant de l'Institut.

1) Mouliéras, *Une tribu zénète anti-musulmane au Maroc*, Paris, 1905, in-8.

LE PREMIER FRAGMENT

D'UNE

NOUVELLE VERSION DU DÉLUGE BABYLONIEN

Le savant orientaliste Hilprecht, directeur des fouilles entreprises par l'Université de Pennsylvanie aux ruines de Nippur, vient de publier un fragment d'un quatrième poème assyro-babylonien relatif au Déluge¹. Le texte comporte quatorze lignes dont aucune n'est complète ; il est écrit au revers d'une tablette mutilée, découverte à Nippur parmi des documents antérieurs à la prise d'Isin par Rîm-Sin, roi de Larsa² ; il n'est point daté, mais, par des considérations paléographiques et lexicographiques, Hilprecht le rapporte à la seconde période de la dynastie d'Isin, du règne de Ur-NINIB à celui de Dâmiq-ilišu : si cette opinion répond à la réalité, ce fragment contient la plus ancienne copie de la légende du Déluge.

Le récit le plus complet est inséré dans l'*Épopée de Gilgamès* dont on a trouvé plusieurs exemplaires assyriens dans la Bibliothèque du palais d'Assurbanipal (668-626 av. J. C.) et dont on possède également un fragment néo-babylonien. Gilgamès, roi d'Uruk, voulant échapper à la mort, entreprit un voyage long et périlleux pour aller demander le secret de l'immortalité à son ancêtre Uta-napištim qui habitait, « à

1) *The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur*, dans *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, série D, t. V, fasc. 1 (1910). Le texte est coté CBM. 15352.

2) Cet événement semble devoir être placé au plus tard en l'an 2 de Hammurabi, 2129 av. J.-C. (cf. Fr. Thureau-Dangin, *Rîm-Sin et la fin de la dynastie de Larsa*, dans le *Journal asiatique*, 1910, p. 339-340).

l'embouchure des fleuves », une île où les dieux le faisaient demeurer depuis que, par une ruse du dieu Ea, il avait échappé au Déluge. La onzième tablette contient le détail des événements à la suite desquels Uta-napištim et sa femme devinrent semblables aux dieux¹.

Une seconde version a été également trouvée dans les ruines du palais d'Assurbanipal ; il nous est parvenu seulement dix-sept lignes d'un dialogue entre Ea et Atra-hâsis, le Xisoutros des Grecs, l'un des surnoms de Uta-napištim².

La troisième version antérieurement connue est datée du règne de Ammizaduga (1984-1929 av. J.-C.), le dixième roi de la première dynastie babylonienne. C'est un fragment de la seconde tablette d'une série intitulée « quand l'homme dormait », publié en 1898 par le P. Scheil à qui il a appartenu³. Le mot *hibiṣ* (= brisé), écrit au début de la douzième ligne, semble prouver que ce document est une copie d'un original plus ancien. Le contenu de ce fragment ne correspond pas à celui du fragment publié par Hilprecht.

De la nouvelle version nous n'avons qu'une partie des instructions données au Noé babylonien. En voici la traduction, accompagnée de restitutions entre crochets :

- 1 « toi,
- 2 « . . . [les confins du ciel et de la terre] je vais délier,
- 3 « . . . [un déluge je vais faire et] tous les gens ensemble il
[exterminera ;
- 4 « . . . [toi, cherche la vi] e avant que le déluge se lève ;
- 5 « . . . [sur tous les êtres vivants], autant qu'il en existe, je vais
[placer la destruction, la ruine, l'anéantissement.
- 6 « un grand vaisseau construis, et

1) La traduction française la plus récente est dans le *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* publié par Dhorme en 1907, p. 100 et suiv.

2) *Ibid.*, p. 126-7.

3) *Un fragment d'un nouveau récit du Déluge de l'époque du roi Ammizaduga*, dans le *Recueil de travaux*, t. XX, p. 55-59 et dans la *Revue biblique*, t. VII, p. 5-9. La tablette, actuellement cotée 135 dans la collection Pierpont Morgan, est reproduite par la photographie, p. 11 et frontispice des *Cuneiform Inscriptions* cataloguées par C. H. W. Johns en 1908

- 1 « que . . . !
- 2 « comme les confins
- 3 « qu'il soit solide en haut et e[n bas]
- 4 « ferme et
- 5 « l'instant que je t'annoncerai,
- 6 « entre et referme la porte du vaisseau.
- 7 « [e]n lui ton froment, ton avoir et ta fortune,
- 8 « [t]on . . . , ta famille, ta parenté et les artisans,
- 9 « [le bétail] de la campagne, les animaux de la campagne,
[tous les légumes . . .
- 10 « Je t'enverrai et ils garderont [ta] porte. »

Dans le texte de Nippur, le discours est direct, à la première personne. Si c'est Ea qui le prononce, de la ligne 2 à la ligne 5 il rapporterait les paroles d'Enlil; de la ligne 6 à la ligne 14, il parlerait en son propre nom. Cette hypothèse est rejetée par Hilprecht; il suppose que le dieu Enlil lui-même veut sauver une famille et qu'il donne directement les ordres nécessaires comme le fait Dieu en s'adressant à Noé, dans le récit du chapitre VI de la Genèse.

La restitution proposée par Hilprecht pour la ligne 2 s'appuie sur Gen. VII, 11 : « toutes les sources du grand abîme jaillirent et les écluses des cieux s'ouvrirent ».

Les trois lignes suivantes contiennent l'annonce de l'extermination du genre humain et de l'alliance de la divinité avec le héros. Ainsi dans Genèse, VI, 17-18, il est dit : « Je vais faire venir le déluge d'eaux sur la terre, pour détruire toute chair ayant souffle de vie sous le ciel; tout ce qui est sur la terre périra, mais j'établirai mon alliance avec toi ». La restitution de la ligne 4 a été suggérée à Hilprecht par le texte de la ligne 25 de la première version.

Dans la Genèse, au début du discours (VI, 14-16), Dieu commande la construction de l'arche, détermine en quel bois elle sera faite, quelles seront ses dimensions et sa disposition. Des indications analogues se retrouvent dans le fragment de l'Université de Pennsylvanie; la seconde version en comportait aussi, puisqu'à la fin du passage qui nous est

parvenu Atra-hâsis demande au dieu Ea de lui enseigner comment construire son vaisseau ; dans l'Épopée de Gilgamès, le récit beaucoup plus détaillé est malheureusement incomplet¹.

Dieu dit à Noé (Gen. VI, 18-20) d'entrer dans l'arche avec ses fils, sa femme et les femmes de ses fils. Dans le nouveau récit, avec la famille sont mentionnés « les bêtes des champs, les oiseaux du ciel... au lieu d'un nombre (*ku-um mi-ni*) ». Cette dernière expression est longuement discutée par Hilprecht qui la rapproche de l'hébreu למינה, למינהו, ordinairement traduit : « selon leurs espèces, selon leur espèce ». Il propose de corriger les traductions de la Bible, partout où l'on rencontre מין, d'après l'assyrien *minu* = nombre, ainsi que l'avait déjà proposé Delitzsch en 1883². La ligne se termine par *ku um mi ni* que précède une lacune, mais dans l'écriture babylonienne les mots ne sont pas séparés les uns des autres et, quand un texte est fragmentaire, il est souvent difficile de déterminer exactement les coupures. Dans les autres versions cunéiformes du Déluge, le héros fait entrer dans l'arche sa famille et sa parenté, le bétail de la campagne, les animaux des champs et les artisans³; on pourrait être tenté de lire *ku ummini*, *ku* étant la dernière syllabe d'un mot, et *ummini* employé au lieu de *ummâni* (= les artisans); cette hypothèse paraît peu probable et l'opinion d'Hilprecht semble préférable.

La nouvelle version babylonienne du Déluge est bien plus apparentée au texte du chapitre VI de la Genèse que les deux versions assyro-babyloniennes antérieurement connues. Elle apporte un argument nouveau aux exégètes qui voient dans le récit du « Code sacerdotal » une des plus an-

1) Lignes 48 à 80. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 105-109.

2) *The Hebrew Language viewed in the Light of Assyrian Research*, p. 70-71. *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, p. 142 et suiv. Ces deux ouvrages sont cités par Hilprecht.

3) Épopée de Gilgamès, tabl. XI, ligne 86 (Dhorme, *op. cit.*, p. 109). Seconde version, ligne 8.

ciennes traditions d'Israël. Pour ceux qui, comme Hilprecht, admettent l'existence réelle d'Abraham, ce patriarche aurait quitté la région suméro-akkadienne au temps de la première dynastie babylonienne, c'est-à-dire à une époque où l'influence de l'écriture cunéiforme était répandue jusqu'en Cappadoce, à un moment où la légende du Déluge était déjà représentée à tout le moins par deux versions différentes : celle de Sippar, que le P. Scheil a fait connaître ; celle de Nippur, que vient de publier Hilprecht.

L. DELAPORTE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

JEAN RÉVILLE. — Les phases successives de l'histoire des Religions, conférences faites au Collège de France (*Annales du Musée Guimet*). — Paris, Leroux, 1909, 1 vol. in-12, 247 pages.

Jean Réville nous a été enlevé avant d'avoir pu donner toute la mesure de sa valeur dans la chaire où il avait succédé à son père, une année auparavant. Mais la mort lui a laissé le temps de rédiger le cours donné dans les premiers mois de son enseignement et c'est l'ensemble de ces conférences, publié par des mains pieuses dans l'état où la rédaction leur en est parvenue, qui forme la matière du présent volume.

L'introduction comprend la leçon d'ouverture du cours, donnée le 17 avril 1907 et déjà publiée dans cette Revue (livraison de mars-avril 1907). Il est intéressant d'en faire le rapprochement avec les leçons initiales données, dans les mêmes circonstances, en 1880, par son prédécesseur, M. Albert Réville, et, en 1909, par son successeur, M. Alfred Loisy. On comprend qu'appelé à enseigner une science aussi jeune que l'histoire des Religions, le professeur doive débiter par dire ce qu'elle est et comment elle s'est constituée. Aucun des trois n'y a manqué, sauf qu'Albert Réville a ressenti davantage, étant donnée l'époque, la nécessité de montrer que cette histoire existait déjà à l'état de science faite ou du moins en voie de se faire. Cependant ce qui frappe le plus dans ces trois conférences, traitant le même sujet à 37 et 39 années de distance, c'est l'unité qui règne entre elles dans les jugements, les conclusions et surtout la méthode — qu'il s'agisse d'apprécier les anciens systèmes d'interprétation ou d'en élaborer un nouveau. — Et cet accord devient encore plus suggestif, quand on voit la même méthode de plus en plus acceptée et même préconisée, du moins en théorie, par des auteurs qui ne dissimulent pas leur dessein d'en retirer des avantages

apologétiques. Cette dernière préoccupation, il est inutile d'y insister, a toujours été étrangère aux savants qui ont successivement reçu la mission d'enseigner l'histoire des religions au Collège de France. Tous trois ont rappelé qu'ils sont arrivés à leur conception générale de l'histoire religieuse par l'étude des origines chrétiennes, mais en ajoutant aussitôt qu'il n'y a pas, dans leur pensée, de meilleure école d'objectivité et de tolérance. Tout au plus y a-t-il lieu de faire observer que cette école n'est pas la seule, comme le dit d'ailleurs Jean Réville : « La méthode historique, en effet, la méthode dite critique, est la même partout. « Quand on l'a pratiquée soi-même en une partie quelconque de « l'histoire, on acquiert, par cette pratique même, une certaine aptitude « à discerner si elle n'a pas été bien dûment appliquée ailleurs ».

Dans les différents chapitres qui correspondent à ses conférences, l'auteur étudie successivement l'histoire des Religions dans l'antiquité ; — l'histoire des Religions après l'avènement du christianisme ; le rationalisme du XVIII^e siècle ; la Révélation primitive et la Religion naturelle ; les rénovateurs de l'étude des Religions : Herder et Schleiermacher ; Hegel ; l'École symbolique ; l'École mythique ; l'École philologique ; l'École anthropologique ; l'École historique. Il y a là, comme il le dit, une étude rétrospective qui n'a pas encore été faite — du moins avec la même ampleur. — Passant en revue successivement ces diverses écoles, il s'efforce de dégager la part de vérité qui représente leur contribution respective à l'élaboration de la science et il fait ressortir en même temps que chacune a péri par l'exagération de son principe ; d'où il conclut que le premier devoir de l'historien est de se soustraire à l'esprit de système, aussi bien qu'à l'esprit de prosélytisme. Lui-même entend se rattacher exclusivement à l'école historique, c'est-à-dire à celle qui, pour se rendre compte des phénomènes religieux les replace, autant que possible, dans leur milieu géographique, ethnique, mental et social. Cependant l'étude d'aucune religion ne peut être complète, si l'on n'en rapproche les autres cultes qui ont pu lui fournir des éléments : d'où la nécessité d'une histoire générale des religions. Dans la constitution de cette histoire générale, « l'école historique, dit-il, n'a pas de système ; elle les applique tous suivant le « temps, le milieu social, l'état intellectuel et moral. »

Cette conception est très complète, si on s'en tient au point de vue purement *historique*. Mais n'exclut-elle pas un peu trop l'histoire *comparée* des Religions ? Sans doute, elle admet une certaine catégorie de recherches comparatives, comme celles que Jean Réville se propo-

sait d'entreprendre, l'année suivante, sur « les affluents religieux du monde antique », étude à laquelle son volume sur *la Religion à Rome sous les Sévères* nous le montre admirablement préparé. Sans doute encore il ne pourrait s'agir de transformer cet enseignement en une chaire de philosophie religieuse où l'on se livrerait à des considérations philosophiques sur l'évolution de la religion en général. Mais, entre ces deux ordres d'idées, entre ce que j'ai appelé ailleurs l'*hiérogaphie* et l'*hiérosophie*, il me semble y avoir place pour une *hiérologie*, c'est-à-dire pour une étude comparée des phénomènes religieux, en vue de dégager objectivement les lois mêmes de leur développement. Jean Réville ne semble nullement exclure de son enseignement cet ordre de recherches, lorsqu'il dit dans sa leçon d'ouverture : « En histoire il faut superposer aux reconstructions locales et strictement délimitées dans le temps, des coordinations de ces relevés historiques primaires qui en dégagent la valeur et la signification, les rétablissent dans l'enchaînement des temps et dans la connexion des synchronismes dont on les a isolés afin de mieux les étudier. A l'histoire purement analytique il faut joindre l'histoire synthétique qui reconstruit avec les éléments de l'analyse, qui étudie ensuite les synthèses premières pour les grouper en synthèses plus générales ». C'est ce qu'a fait notamment Albert Réville dans la première année de son cours qui a été ultérieurement publiée sous le modeste titre de *Prolégomènes*, véritable manuel des principes de l'hiérologie. C'est ce que fait également M. Loisy, s'il faut s'en rapporter à son intention d'étudier successivement dans leur évolution les éléments constitutifs des religions : le sacrifice, la prière, le sacerdoce, etc. — Dès lors, on se demande pourquoi l'auteur met tant d'insistance à relever que le titre de sa chaire « n'est pas l'histoire de la Religion, ni même l'histoire comparée des Religions ». En réalité, lui-même relève de la méthode synthétique aussi bien que de la méthode historique.

Peut-être n'y a-t-il là qu'une divergence de mots et en tout cas, elle n'enlève rien au mérite d'une œuvre où l'on retrouve les qualités d'impartialité, de clairvoyance, de pénétration, qui caractérisent la critique et la psychologie de l'auteur. Le critère dont il se sert avant tout, — et on ne pourrait en trouver de meilleur, — c'est le principe que les croyances, les mythes, les rites, les institutions ont leur origine dans l'état de civilisation auquel ils se rapportent. On ne peut que souscrire à la plupart de ses jugements sur la valeur scientifique des différents systèmes d'interprétation ainsi qu'à son choix judicieux des

auteurs en qui il les personnifie. Peut-être ne s'est-il pas suffisamment étendu sur les thèses de la dernière école qui s'est affirmée dans le domaine de l'hiérologie : l'école sociologique, qu'il fait même rentrer dans l'école anthropologique, bien qu'elle aboutisse à des conclusions toutes différentes sur l'origine de la religion. Mais une de ses notes additionnelles, à propos de la magie, laisse entendre qu'il comptait revenir sur le sujet. — Tel qu'il est, ce petit volume ne peut que raviver les regrets causés par la disparition prématurée de cette belle et sympathique intelligence que fut Jean Réville, en même temps qu'il nous laisse une haute idée de ce que celui-ci eût pu nous donner encore par son enseignement et par sa plume.

GOBLET D'ALVIELLA.

COLIN CAMPBELL. — **Two Theban Queens. Nefert-Ari and Ty-Ti and their tombs.** In-8, VIII-112 p. et six planches hors texte. — London, Kegan Paul, Trench Trübner and Co, 1909.

Voici un petit volume écrit sans prétention, et qui n'en sera pas moins le bienvenu. De plus en plus nombreux viennent à Thèbes les voyageurs assez au courant des choses d'Égypte pour vouloir une explication quelque peu approfondie des monuments qu'ils visitent. Les notices des meilleurs « guides d'Égypte » leur sont insuffisantes, et l'on ne peut cependant leur demander de se munir des publications de l'Institut Français d'archéologie orientale ou des volumes de l'« Egypt Exploration Fund ». Il n'existe que bien peu de monographies répondant à ces besoins. On a seulement pour Luxor et pour Medinet-Habou les excellentes notices de Daressy, et l'on ne saurait trop répéter qu'elles semblent le type parfait du genre. Pour les tombes, il n'existait pas d'équivalent, et nous serions heureux de penser que les « Two Theban Queens » sont l'annonce d'une longue série. Sans avoir la précision des deux fascicules de Daressy, et tout en étant conçu d'ailleurs un peu autrement, l'ouvrage de M. Colin Campbell répond en effet à un besoin certain. Il se trouve par surcroît que l'un des deux tombeaux décrits par lui était encore inédit, en sorte que sa publication intéressera non seulement le grand public, mais aussi tous les égyptologues.

La sépulture de Nofrit-ari a été découverte en 1904 dans la Vallée des Reines par la Mission archéologique italienne. M. C. l'a copiée entière-

ment il y a trois ans, et a tenu à reviser encore ses notes l'an dernier, avant de nous en présenter la description. L'ordre matériel qu'il a suivi pour analyser successivement le répertoire des différentes chambres est bien préférable au système ordinairement adopté, et consistant à faire le tour d'une pièce de droite à gauche ou inversement. Comme dans les temples, la lecture des textes ou des scènes ne se comprend et ne constitue d'ensemble rationnel pour l'intelligence des concepts religieux que si on prend alternativement, et à partir de l'entrée, les parois se correspondant de droite et de gauche de l'axe médial.

M. C. n'a pas voulu faire précéder ses deux monographies de généralités introductives sur la tombe égyptienne en général ou sur les croyances funéraires. Il a supposé avec raison ses lecteurs préalablement en possession des connaissances élémentaires nécessaires, et il nous a épargné ces préliminaires parfois un peu longs qui semblent l'inconvénient inévitable des livres de ce type destinés au grand public. C'est donc de plein pied qu'il aborde l'essentiel de son sujet, en commençant par une de ces remarques qui supposent chez lui la certitude d'avoir affaire à des gens déjà tant soit peu familiarisés avec la visite des tombes égyptiennes. Il signale et résume en effet, dès les premières pages, ces différences caractéristiques qu'offre la décoration des tombes princières du « Biban-el-Hartm » avec les scènes habituelles des tombes privées (p. 5-11) : absence d'allusions à la vie terrestre, et de toute peinture d'une seconde vie conçue sur le modèle de celle d'ici-bas ; absence aussi de tout élément « moral », si l'on veut bien entendre par ce terme les formules ou les figures relatives à la scène du « Jugement », à la « Pesée du Cœur », ou à la « Confession Négative ». On ne trouve même pas le « Souton-hotpou dou », ou la simple mention du « Double » de la Reine. Il semble, conclut M. C., que l'ensemble du système procède uniquement de la magie, de la connaissance des noms, des mots de passe et des formes divines. Ceci est peut-être un peu trop absolu. Il aurait fallu, en tous cas, analyser un peu plus avant cette magie, et il y avait peut-être lieu d'examiner si cette caractéristique était ou non une marque d'extrême antiquité.

Après un court exposé historique sur Nofritarit, vient la visite des salles successives de la tombe. Le principe directeur de l'examen descriptif et des rapprochements paraît avoir été d'établir, aussi solidement que faire se pouvait, l'interprétation des figures par les textes voisins ou par ceux des chapitres du Livre de la Mort que ces figures supposent pour avoir quelque sens logique. Elles en sont pour ainsi dire l'équivalent

pictographique. La thèse est en principe irréprochable — à condition de ne pas vouloir l'appliquer avec une rigueur inexorable — et les preuves des équivalences fort bien mises en évidence. Le souci du public auquel il s'adressait a souvent obligé l'auteur à des exposés qui sembleront un peu longs aux gens du métier (par exemple sur la rédaction du célèbre chap. XVII). Ou bien il a dû rappeler en grand détail des faits mythologiques trop connus, signaler à nouveau des questions vingt fois débattues, ou expliquer laborieusement la symbolique courante de l'iconographie (sens des deux Lions, de l'Œil d'Horus, du terme « Hier et Demain », problème de la signification du jeu d'échecs, etc.). Dans le même ordre d'idées — et pour n'avoir plus à y revenir — on relèvera nombre de pages consacrées à définir sommairement le rôle et l'aspect des principales divinités : Neith, Selkit, Nekhabit, Maât, Phtah, ... (p. 32, 37, etc.). Aucun égyptologue ne s'attend assurément à trouver en ces petits exposés quoi que ce soit qui s'élève au-dessus des données élémentaires de mythologie égyptienne. Il faut seulement louer M. C. de faire avec aisance de la bonne vulgarisation, et c'est une occasion de se féliciter qu'il soit possible aujourd'hui de se faire comprendre sur ces sujets par la plupart des gens cultivés. Tout cela suppose — au moins en Angleterre, hélas ! — une éducation préalable en matière de choses d'Orient qui n'existait guère il y a vingt ans.

C'est une occasion aussi de vérifier le point où en sont aujourd'hui nos connaissances approfondies. M. C. ne s'est pas toujours contenté de résumer et d'exposer avec une grande clarté ce qui touchait aux principales figures divines ordinaires. Il a voulu aussi quelquefois aborder l'interprétation ésotérique des gestes que font ces figures, lorsque les fresques murales les mettent en action. Et autant il est relativement simple — du moins le croit-on — de dire ce qu'est Horus ou ce qu'est Anoubis ; autant il l'est peu de justifier à fond le moindre des registres où ces dieux apparaissent en leurs rôles multiples et décevants. M. C. donne d'abord l'impression qu'il s'en tire le mieux du monde : il n'aime point le mysticisme, et ne s'en cache pas ; il n'est pas de ceux qui croient à la philologie mythologique, et il a à ce propos un mot spirituellement cruel pour les procédés à la Max Müller, déjà trouvés il y a quelque cinquante siècles ou plus par les exégètes d'Héliopolis (p. 17). Il part de principes très sains : par exemple, il donnera le rôle prépondérant, sinon exclusif, à la recherche de la confusion par magie pure du défunt avec les anciens dieux ; ou il établira comme axiome que les scènes de toutes ces fresques équivalent aux textes du « Todtenbuch » et vice-

versé. Les traductions sont nettes, et encore qu'on ne puisse les contrôler par la présence du texte égyptien lui-même, le formulaire est presque partout de style, en sorte que l'on peut constater que M. C. a adopté, en règle, les interprétations les plus récentes de l'école. Enfin, par les citations assez libéralement réparties, on peut constater que M. C. possède sur la matière une bonne bibliographie, et de date récente.

Et cependant quand, parvenus au fond de la syringe, nous tentons de résumer l'enseignement qui nous a été donné par notre guide en cours de route, la leçon finale ne se dégage pas. La progression a été signalée avec soin — et même au risque de quelques répétitions — et je saisis bien comment dans la chambre finale, celle d'Haïthor (p. 80) la Reine Nofrit-Ari, ayant vaincu ses ennemis, ayant été reconstituée membre à membre, est devenue une manifestation de l'Osiris éternel. Mais si l'économie totale de cette décoration est justifiée en son but général, et si le facile symbolisme de première équivalence se perçoit aisément pour toute cette iconographie, la nature même des opérations magiques n'est pas claire. Ni les allusions aux faits mythologiques, ni leur lien ne s'en dégagent, pas plus qu'on ne voit le mécanisme exact par lequel se fait la répercussion du formulaire sur les forces cosmiques maniées par les dieux ou incarnées par eux. On ne sait pas davantage en quelles régions du monde opèrent ces forces. Il peut être excellent de signaler une nouvelle et curieuse version du chap. XCIV (p. 46). Mais le rôle de ce chapitre dans le drame eschatologique n'en apparaît pas avec plus d'évidence. On nous montre la confusion, affirmée par l'image, de Tourn-Osiris et d'Osiris-Tourn. Mais c'est le *processus* de cette confusion qu'il serait intéressant, sinon de justifier en détail, au moins d'indiquer. Si dans la chambre d'Anoubis, M. C. signale très fidèlement le parallélisme Isis-Nephtys et Haïthor-Selkit, cette constatation ne satisfait pas notre curiosité. Pourquoi cette symétrie? Y a-t-il quelque souvenir — démontrable — de la primitive religion quadripartite? Y a-t-il un indice se rattachant à l'anubisme antérieur à la geste osirienne?

Le manque d'explications satisfaisantes apparaît plus visiblement encore à propos de scènes comme la représentation bien connue des « Sept vaches du Taureau céleste et des quatre Avirons ». M. C. se borne à nous donner une très bonne photographie, à décrire les particularités archéologiques, à traduire les intitulés et à transcrire le chapitre CXLVIII, auquel la scène sert habituellement de vignette. Mais c'est constater et non expliquer. Ce qu'on voudrait savoir, c'est pourquoi intervient cet épisode, en quel endroit de l'Univers il se passe, quel rôle

nécessaire il joue dans la divinisation graduelle du défunt, et — si faire se peut — à quelle des mythologies primitives il appartient. Je ne demande pas qu'un petit volume comme celui-ci traite à fond de tels problèmes, mais je demande qu'au moins il les pose. Il n'est pas indifférent que l'une des vaches ait le nom de « Tempête au ciel », et une autre celui de « Sahou du dieu ». M. C. a traduit l'égyptien *sahou* par « mummified form of the God ». Je crois qu'il a tort, et que Budge a raison d'y voir une forme glorieuse et stellaire d'un des fantômes dont se compose l'entité d'un mort divinisé. En tous cas, on ne peut négliger l'indication par les quatre rames du système des quatre divisions du monde, soumises aux influences, aux vents et aux astres divinisés de leurs dominations respectives. Et il convenait, au lieu de se borner là encore à une description pure et simple (p. 60 ff.), de rapprocher ces faits de ceux de nature analogue que révèlent les croyances relatives aux *arit*, ou encore du chapitre destiné à commander « les quatre vents du ciel ».

Il ne s'agit pas, à propos d'une tombe de la Vallée des Reines, de tenter prématurément la reconstruction des religions antérieures aux théogonies ou aux cosmogonies de l'époque officielle. Mais s'il y a chance de récolter des documents ou des indices pour tenter de le faire un jour, c'est dans des tombes comme celles-ci, où M. C. a précisément relevé, dès l'abord, l'absence de la donnée morale et des « champs-élysées » conçue sur le type d'âge classique. Tout n'est pas archaïque, il s'en faut, dans ces concepts remaniés et remaniés encore par les Thébains après les Héliopolitains ; mais je crois de plus en plus que nombre de ces passages, si bien ajustés qu'ils semblent être à Osiris ou à Râ, trahissent une mythologie plus ancienne, et qu'il eût été bon non pas d'oser résoudre ces questions, mais au moins de les signaler en leur temps. En définitive, M. C. a souffert l'inconvénient inévitable du sujet qu'il avait choisi. Entre tant de tombes thébaines, il est allé s'attaquer aux plus difficiles, à celles dont les scènes constituent la quintessence de cinq ou six théologies successives. Ce n'est pas que le sens ultime en soit jamais très profond, ni que le mysticisme doive s'entendre ici autrement qu'au sens littéral indiqué par l'étymologie du mot « mystique » ; mais le symbolisme magique y est le résultat de trois ou quatre systèmes superposés, et autant de mythologies distinctes, pour le moins, y ont été amalgamées à coup de subtilités sacerdotales. Le sujet était donc quelque peu hardi à aborder et singulièrement plus difficile à traiter que la publication d'un hypogée de Gournah.

Il y a peu à dire du second tombeau royal. Aussi bien l'auteur l'a-t-il lui-même décrit beaucoup plus brièvement que le premier. On sait au reste que la sépulture de la Reine Tia-ti a été publiée jadis excellemment par Bénédict, dans les Mémoires de la mission du Caire, et il semble que M. C. n'ait pas assez apprécié la valeur de ce beau travail en sa préface. La description des scènes est précédée d'un court préambule, rappelant les curieuses méprises homonymiques ou chronologiques commises au sujet de Tya-ti (confondue même, à un certain moment, avec la célèbre Tyaa !). Quant à l'économie générale de la décoration, ni les sujets ni l'ordre adoptés ne diffèrent en gros de ce que l'on a vu dans la sépulture de Nofrit-ari. La réunion et la confusion finale en Osiris constituent comme précédemment le point culminant. Le tout témoigne seulement peut-être d'un peu plus de complication mystique ; et ce serait un indice de plus en faveur de l'hypothèse qui place au milieu de la XIX^e dynastie la date de ce tombeau.

Les quelques retouches nécessaires sont, on le voit, aisées à faire. Il serait vraiment urgent d'avoir pour les autres monuments de la rive ouest beaucoup de monographies conçues sur ce type, et publiées matériellement de cette façon. Elles formeraient une bibliothèque thébaine extrêmement pratique et utile à tous.

George FOUCART.

GEORGES RADET. — **Cybébé**. *Étude sur les transformations plastiques d'un type divin*, in-8°, 130 p., 77 fig., 5 planches. — Bordeaux-Paris, Féret-Fontemoing, 1909.

Kybébé est, d'après Hérodote (V, 102), le nom de la déesse locale de Sardes et l'analogie de ce nom avec celui de Kybéle permettait d'y voir une forme lydienne de la *Magna Mater*. M. R., qui n'a jamais cessé de s'intéresser avec prédilection à la Lydie, a réuni, sous le vocable de la grande déesse de sa capitale, trois études qui doivent concourir à en expliquer le caractère.

I. A propos d'une brique de terre cuite trouvée à Sardes et entrée au Louvre qui porte, estampée, une divinité ailée (courte tunique, grandes ailes recoquillées semblant s'échapper des seins, petites ailes recoquillées aux chevilles) tenant un lionceau de chaque main, M. R. dresse un catalogue de 46 pièces semblables dont 5 inédites (aryballe de Pegae à Berlin, alabastré de Corinthe et antéfixe de Capoue à Londres,

rhyton et miroir de Kelermès à Pétersbourg). Ce catalogue a été ouvert à toutes les variétés de la Πότνια Θηρῶν, pourvu qu'elles soient munies d'ailes recoquillées et qu'elles appartiennent aux VII^e et VI^e s. Bien qu'il soit loin d'être exhaustif, il permet « d'éclaircir un double problème : d'une part, l'origine, l'évolution, la diffusion du type divin à l'effigie duquel est frappée notre métope ; d'autre part, la détermination de l'école qui s'est complue à représenter la Πότνια Θηρῶν, son degré de création personnelle ou de dépendance vis-à-vis de l'Orient ». Autant qu'on peut résumer une pensée aussi souple que celle de M. R., voici quelle serait sa réponse : à l'époque mycénienne, le culte d'une grande divinité maternelle, reine des animaux, existait aussi bien en Asie qu'en Grèce ; elle était représentée accostée des animaux dont elle était plus spécialement la divinité, mais jamais ailée ; l'adjonction des ailes recoquillées est due à la Lydie des Mermnades ; la proximité de l'Ionie, toute pénétrée d'influences lydiennes, explique la rapide diffusion du nouveau type. — La thèse est séduisante ; mais je crains qu'il ne suffise de la résumer pour en mettre en lumière les côtés faibles. L'art égéen, nous dit-on, n'a pas connu de divinités ailées et ce type répugnait si fort au génie grec que, dès que, au V^e s., il se dégagait des influences orientales, Artémis perdit les ailes que lui avait données l'ionien Archermos ; la vogue du type ailé commence au VII^e s. pour atteindre son apogée au VI^e et c'est de 687 à 546 que les Mermnades donnent son plus vif éclat à la Lydie ; la déesse ailée se trouve sur deux œuvres qui doivent être purement lydiennes, brique de Sardes et stèle de Dorylée, et les Étrusques, qui passent pour descendre d'émigrants lydiens, mettent des ailes à la plupart de leurs dieux. Mais, si les Étrusques sont, comme il paraît certain, apparentés aux Lydiens, c'est probablement trois siècles avant l'avènement des Mermnades que s'est produite leur migration (XI^e s.). On ne peut, d'autre part, prouver que telle des œuvres étrusques ou grecques du VII^e s. qui présente la déesse thérophore ailée est antérieure au moment où a pu s'exercer l'influence des Mermnades ; enfin et surtout, l'antipathie que l'art grec du V^e s. manifesterait pour les divinités ailées ne saurait être invoquée pour les Egéens de dix à quinze siècles antérieurs. Non seulement le sarcophage de H. Triada atteste qu'ils ont, dix siècles avant les Assyriens, donné des ailes à leurs griffons, et adoré des oiseaux (colombes ou corbeaux sur les piliers sacrés), mais la « dame-aigle » des sceaux de Zakro est, je crois, l'ancêtre véritable des déesses-ailées de l'art ionien. La Mélissa d'Ephèse et Kyréné dérivent, de même, d'une « dame-abeille » et d'une

« dame-cygne » dont il est facile de montrer le culte vivace dans le monde égéen ; la déesse-ailée de Rhamnonte n'est guère moins certainement antérieure à l'influence lydo-ionienne. Si Kirké n'est plus, déjà dans l'Odyssée, qu'une demi-déesse dompteuse et charmeuse d'animaux, elle a commencé par être une épervière sacrée. C'est à la présence sur les rives du Caystre des « tribus innombrables de bêtes à plumes, oies, grues, cygnes au long cou » dont parle Homère que M. R. voudrait attribuer la conception par leurs riverains de dieux parés des dépouilles des oiseaux. Tout piquant que soit l'argument, je doute que M. R. se soit fait illusion sur sa valeur. La véritable raison doit être cherchée, comme chaque fois qu'il s'agit d'une image de culte, dans le culte lui-même. Toute déesse thérophore n'est qu'une anthropomorphisation de l'animal divin qu'elle porte ; seules, les formes anthropomorphisées des oiseaux sacrés ont dû, à l'origine, recevoir des ailes ; à Chypre, où les traditions mycéniennes se sont conservées plus longtemps qu'ailleurs, les fameuses figurines où l'on a voulu voir les prototypes des *pleureuses*, paraissent surtout, avec leur tête toute en bec et leurs bras en moignons d'ailes, des déformations de la déesse-oiseau, et il est remarquable que, sur 47 exemplaires de déesse thérophore que décrit M. R., 16 (4, 11, 12, 18, 19, 21, 22, 31, 32, 34, 35, 38, 40, 45, 46, 47) soient flanquées de cygnes. Si l'on étudie de près certaines de ces représentations — par exemple ces ivoires trouvés dans les couches du VII^e s. du sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte et qui représentent ou l'oiseau sacré isolé, ou la déesse ailée entre deux oiseaux, ou la déesse ailée sans les oiseaux — on se convaincra que ce sont les bras et les pieds humains qui sont adventices : la poitrine couverte par les ailes, la tête avec son nez en bec et sa couronne de plumes, voilà l'essentiel. Sur certains des éperviers aux ailes éployées en or trouvés dans l'Artémision d'Éphèse (détruit en 660), on croit surprendre les étapes de la transformation : les ailes se rapetissent et se raidissent, les pattes s'allongent en pieds, les plumes de la poitrine font place à des rangées de petits cercles en creux ou en relief, amorce de colliers et de seins. D'ailleurs, des primitifs pouvaient-ils concevoir une déesse-oiseau qui ne fût pas oiseau elle-même ? Ce qu'il faut expliquer c'est comment les ailes ont passé des protectrices des oiseaux aux protectrices des lions ou des cerfs. Que les Harpyes, Méduses et Gorgones¹ soient ailées, ce n'est pas, je crois, « que ces déités

1) Ajouter aux exemplaires cités par M. R., une Gorgone du type de la Niké d'Archerinos sur un vase de bronze du Musée d'Odessa (Malmberg, *Materiali po archeologii*, 1907, pl. IV).

présidant à la destruction universelle se soient détachées d'Artémis par une sorte de prolifération », c'est qu'elles sont autant de personnifications de l'ouragan; les ailes expriment apparemment sa rapidité. Cette idée que les dieux célestes doivent avoir des ailes pour les soutenir dans les airs est toute primitive et, sur les gemmes égéennes, on voit, au dos des divinités qui apparaissent dans le champ, de longs appendices qui ne peuvent guère être que des ailes. Les mêmes appendices se distinguent sur des cylindres chaldéens, sans qu'il soit nécessaire, je crois, de supposer emprunt de part et d'autre. En tout cas, sur ce point, les deux influences si souvent antagonistes de la Mésopotamie et de l'Egée ont pu se superposer et se renforcer dans l'empire hétéen : c'est aux portes d'Euyuk, semble-t-il, que, pour la première fois, les lions gardiens de Mycènes ont reçu des ailes, donnant ainsi naissance au type classique du sphinx. Une fois que les lions prenaient des ailes en signe de leur divinité, n'est-il pas naturel que la déesse aux lions en prît aussi? Occupant une partie de l'empire hétéen et riverains de la Mer Egée, les Lydiens ont pu hériter directement de ce type sans avoir à l'emprunter ni aux Assyriens ni aux Ioniens¹. La prédilection qu'ils lui auraient témoignée, à en juger par celle que marquaient les Étrusques, a pu également contribuer à en multiplier les reproductions dans les ateliers ioniens : mais c'est là, je le crains, toute la part qui leur revient dans le développement du type de la déesse thérophore ailée. A Nimroud, au VIII^e s., apogée de la Lydie comme de l'Assyrie, un ivoire (*Excavations at Ephesus*, pl. XXIX, 6) figure la déesse comme celui d'Éphèse : elle tient de chaque main un lionceau par la queue; mais, ailée à Éphèse, elle est aptère à Nimroud.

II. Après avoir inscrit « le nom de Cybébé sur la chapelle de la Reine archaïque des animaux », M. Radet a senti la nécessité de reconstituer l'histoire de la chapelle-mère de Sardes. La Kybébé de Sardes, comme

1) La position si bizarre de la lune derrière le dos du dieu lydo-phrygien Mén, adoré à Sardes comme Kybébé, jointe au fait que le coq est l'oiseau sacré du dieu permet de se demander si l'idée de placer ainsi la lune, une corne dépassant chaque épaule, n'est pas due à la transformation d'un type primitif où il aurait eu au dos des ailes de coq recourbées. Un groupe des figurines de Tarse paraît représenter Mén ou Atys pourvu de pareilles ailes (Heuzey, *Gaz. des beaux-arts*, 1876, 385). En publiant récemment un sarcophage de Clazomènes où une Athèna est pourvue de deux paires d'ailes recoquillées, M. R. Zahn s'est déclaré également en faveur de « l'origine mésopotamienne » (*Arch. Jahrbuch*, 1908, 171).

l'Oupis d'Éphèse, aurait été débaptisée par les Grecs en Artémis, et ce serait l'antique temple de Kybébé qu'il faudrait reconnaître dans l'Artémision de Sardes. Il n'est expressément désigné que dans un acte d'Antiochos III, mais je crois volontiers avec M. R. qu'il faut transporter d'Éphèse à Sardes l'*Ἀρτέμιδος βωμός* (*Anab.*, I, 6, 7) où Orontas est venu prêter serment à Cyrus et le reconnaître encore dans le *ἱερὸν Περσικῆς Ἀρτέμιδος* (Paus., VII, 6, 6)¹ devant lequel les Lydiens érigèrent une statue à leur compatriote Adrastos, mort dans la guerre lamiaque et dans le *Μητρὸς ἱερὸν* où Thémistocle retrouve l'Hydrophore consacrée par lui sur l'Acropole (Plut. *Them.*, 31). Bien que la Kybébé lydienne ait été assimilée par les Perses à leur Anahita-Anaïtis, l'« Artémis Persique » des Grecs, comme elle le fut par les Grecs à leur Artémis, ou à leur Léto, ou encore à Koré ou à sa mère, une forte objection, que ne paraît pas avoir aperçue M. R., semble s'opposer à ce qu'on ait identifié le temple de Kybébé à celui de l'Artémis Persique. Interprété, comme le fait avec raison M. R., le texte de Bérose signifie seulement que c'est Artaxerxès II qui, le premier, fit élever non un temple mais une image d'Anahita à Sardes; le temple pouvait préexister; il le devait même s'il contenait l'autel où jurait Orontas, puisque ce serment se place tout au début du règne d'Artaxerxès II, tandis que l'institution des idoles d'Anahita n'a pu être osée par lui qu'à l'époque où le traité d'Antalcidas consacrait l'apogée de sa puissance. Mais, tout soumis qu'ils fussent, les Lydiens auraient-ils laissé chasser ainsi par une idole nouvelle celle à laquelle ils étaient habitués au moins depuis le VII^e s., si l'on en croit l'hypothèse de M. R. qui voit en elle le prototype de la déesse ailée aux lions de la brique de Sardes? Prétendra-t-on que celle-ci a disparu dans l'incendie du Kybébéion en 499? Mais, M. R. suppose qu'il fut rebâti dès 493 par le satrape Artaphernès, et c'est d'alors que daterait l'union de la déesse indigène avec celle des conquérants; de toute façon, admettre que, pour plus d'un siècle, le sanctuaire ait été privé d'image est aussi difficile que d'y faire coexister Anahita et Kybébé. De plus, le culte iranien était trop particulier pour qu'il n'ait pas dû avoir son temple spécial. Je

1) A la faveur de l'application à Sardes de ce premier texte où Pausanias ne précise pas, M. R. veut voir le même Artémision dans le temple lydien qui prétendait posséder l'Artémis enlevée de Tauride par Oreste, *Λυδῶν οἷς ἔστιν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναϊτιδος* (III, 10, 8). Mais il s'agit évidemment d'Hypaipa la seule ville lydienne qui possède, avec des légendes amazoniennes, le culte d'Anaïtis.

crois donc qu'il vaut mieux distinguer deux sanctuaires : sur la rive droite du Pactole, le Mètrôn de Thémistocle (son hydrophore ferait 'partie d'une dîme prélevée sur les dépouilles des destructeurs du temple), consacré à la Mèter Kybébé avec sa *ἱερὰ χώρα* remontant aux Mermnades¹; sur l'Acropole, le grand autel hypèthre où brûlait le feu sacré des Perses; seule, la localisation à Sardes du serment d'Orontas oblige à 'y supposer son existence dès 405'. Les conclusions que M. R. tire de son application des quatre textes précités à un seul et même sanctuaire ne me paraissent donc pas justifiées : l'introduction d'une chapelle couverte dans le culte mazdéen ne doit pas être reculée des Arsacides à Artaxerxès II; ce n'est pas l'image d'Anahîta consacrée par ce prince qu'il faut reconnaître dans celle que figurent les monnaies de Sardes dites au type de Koré. Dans la question complexe que soulèvent ces monnaies, M. R. a dépensé beaucoup d'ingéniosité à montrer en Koré le dernier avatar de Kybébé-Artémis-Anahîta. Mais il est loin d'avoir écarté toutes les objections; les statues de culte d'Anahîta érigées sur les ordres d'Artaxerxès II que Béroze qualifie de *ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα* étaient-elles des *xoana* comme il suppose en rappelant que Strabon qualifie de *ξόανον* l'image de son parèdre Omanos? l'écartement des mains que l'on remarque sur toutes les monnaies dites de Koré et les traits du visage visibles sur la plupart d'entre elles ne permettent-elles pas de croire qu'elle avait, en effet, forme humaine? les petits cercles superposés qui s'étagent sur toute la poitrine ne seraient-ils pas autant de seins plutôt que les éléments d'énormes colliers et, avec le *polos* de l'Artémis d'Éphèse, la déesse de Sardes n'aurait-elle pas eu sa poitrine multimammée? si la brique de Sardes représentait la statue de culte du Kybébeion contemporain, même en le faisant disparaître dans l'incendie de 499, n'a-t-il pas dû laisser des traces? Quant à ce nom de Koré, que la mention de jeux *Koraia* et la présence de l'épi et du pavot oblige à donner à l'idole représentée sur la série de monnaies dont la

1) M. R. pourrait objecter que l'on sait précisément (Pausanias, V, 27, 5) que l'Hiérakômé, qui devint Hiérokaisareia, avait un temple d'Artémis Persique à culte purement mazdéen. Mais c'est le sanctuaire d'une région qui a reçu des colonies perses, *Λυδοὶ Περσικοὶ*; les noms voisins d'Hyrkanis et de Dareioukômé témoignent que le sol même leur a été partagé, tandis que rien de semblable n'est attesté pour Sardes. Quant à l'attribution à Sardes (p. 94) du décret trouvé à Sari-Icham où un prince, — Attalos III selon moi, — « confirme l'inviolabilité du temple de la déesse persique qui est chez vous, » je la crois insoutenable. Elle doit provenir d'Hiérokaisareia.

2) M. R. dit tour à tour : vers 401 (p. 101), et vers 387 (p. 98).

plus ancienne date de 119, M. R. a cherché à en expliquer l'attribution à l'Artémis-Anaïtis de Sparte par non moins de trois raisons : si la chasseresse Artémis était déesse de la nuit en tant que Séléné, et déesse infernale en tant qu'Hékate, Koré, reine des enfers, revêt souvent un caractère lunaire et mène la chasse infernale ; la manie à la fois hellénisante et archaïsante des contemporains d'Hadrien¹ et particulièrement, le snobisme des Sardiens devaient travestir en Koré la vieille Artémis persique ; le désir d'identifier son *xoanon* à celui de l'Artémis taurique surnommée *Ἰάρθρευς* devait faire préférer le nom équivalent de *Κόρη*. Toutes ces raisons, regardées de près, paraissent bien spécieuses. Plus conséquent me semble un autre argument dont M. R. indique les éléments en passant : le Dionysos lydien passait pour fils de Zeus et d'une Koré, mère et non fille de Déméter ; on la nommait aussi Leukothéa et on faisait naître d'elle le Pactole. Cette dernière tradition ne permet-elle pas de croire qu'elle avait, dès le temps du royaume lydien, un culte à Sardes en compagnie du prédécesseur de Dionysos Koraïos qui apparaît sur des monnaies de la ville au III^e s. de notre ère ? Le nom de Koré pouvait lui venir en raison de son caractère chthonien ; quant à Leukothéa, elle est caractérisée par un voile qui reparait sur les idoles des monnaies de Koré comme sur l'antique *verschleierte Gottheit* trouvée par M. v. Oppenheim à Tell Halaf. Comme Anahita était une déesse de la fécondité terrestre et qu'elle avait, comme telle², un

1) Que le nom de Koré donné à cette déesse remonte au moins jusqu'à Auguste, c'est ce qui résulte, je crois, du nom de *Koraia Actia* que portent ses fêtes. « L'addition du nom de la grande victoire devait rendre plus difficile encore le changement de celui de la fête. »

2) Personnifiée sur la base dédiée à Tibère, parmi les quatorze cités d'Asie éprouvées par le tremblement de terre de l'an 17, Sardes y est représentée probablement sous les traits de sa grande déesse. Drapée comme la Kybébé du Musée de Naples (voir plus bas p. 25) elle porte sur la tête le *modius* et dans la gauche la *cornucopia*, les deux attributs de la fécondité agraire. Sur la tête passe aussi le *krédemnon*, le voile de Leukothéa, et sa main droite s'appuie sur la tête d'un adolescent nu du type d'Eubouleus (Brunn-Brukmann, pl. 575). Si Eubouleus a succédé à Vohu-mano, celui-ci a pu prendre la place de Mén ou celle du *Τύλος γηγενής* dont on faisait le beau-père de Kotys, fils de Kallirhoé (fille de l'Océan) et de Manès, fils de la terre ; de Kotys et de Halié, fille de Tylos, naissait Atys ; d'Atys et de Kallithéa, fille de Chôraïos, Lydos et Thyrrhénos (cf. Denys d'Halicarnasse, I, 27). Cette généalogie hellénistique paraît destinée à fondre ensemble des éléments lydiens (Tylos), thraces (Kotys), phrygiens (Atys), grecs (Chôraïos = Koraïos ? Kallirhoé et Kallithéa répliques de Leukothéa ?), perses même (Manès = Omanès ?) à moins que Manès ne soit une forme de

parèdre auquel on trouve donné le nom de Dionysos, ne semblerait-il pas plus naturel que ce soit à Koré et à Koraios qu'on ait identifié Anahita et Omanès d'autant plus qu'Omanès — Vohu-Mano signifie : la Bonne Pensée — devait se traduire en grec par Eubouleus, le nom même du Dionysos parèdre de Koré à Éleusis — et les choses ne s'expliqueraient-elles pas mieux en admettant l'existence à Sardes de deux sanctuaires comme je l'ai déjà suggéré et comme semblent le confirmer et l'une des monnaies étudiées par M. R. (II, 22) et les ruines décrites par Peyssonnel et d'autres voyageurs du XVIII^e s. ? M. Radet s'étonne que, dans l'enquête du Sénat de l'an 22, les Sardiens ne fassent remonter qu'à Alexandre l'octroi du droit d'asile : mais n'est-ce pas au vieux Kybébeion plutôt qu'au sanctuaire iranien que le vainqueur du Granique aura accordé ce privilège ?

III. La base longtemps considérée comme celle de la Niké archaïque de Délos vante « les inventions ingénieuses » d'Archerinos. En quoi consistaient-elles ? On a pensé généralement qu'il s'agissait de la position des jambes, de l'effort tenté pour donner l'impression de la course ou du saut. M. Radet y verrait plutôt l'adaptation par le sculpteur de Chios à la Niké des attributs de la Πότνια Θηρῶν lydo-ionienne, telle qu'on la trouve figurée, par exemple, sur un plat de Caeré : grandes ailes recoquillées aux épaules, couronne tendue dans la dextre, lionceau collé contre la jambe gauche. Lançant la main droite en avant, appuyant la gauche à la saillie de la hanche, fléchissant et découvrant à moitié la jambe de devant, courbant jusqu'à terre celle de derrière, Archerinos tire de la rigide Dompteuse des Animaux la Niké volante.

L'explication est séduisante et M. Radet a pu s'appuyer sur deux terres cuites inédites : une antéfixe de Capoue où la déesse aux ailes recoquillées tient les pattes de devant d'un lion dans chacune de ses mains rapprochées ; une statuette du Louvre aux bras et aux ailes brisés comme dans la Niké, aux jambes agencées de même, mais volant vers la droite non vers la gauche du spectateur. Si, dans la statuette comme dans la Niké délienne, l'absence de toute trace du lion me fait douter qu'il ait jamais existé, je puis confirmer le port d'une couronne dans la main tendue sur un monument qui ne semble pas avoir été

Mên dont on sait par des monnaies et des inscriptions qu'il était adoré à Sardes sous le vocable d'Ἀσκηνός ; Manès étant probablement la forme indigène du nom grécisé en Mên, il a pu faciliter la confusion avec Omanès, comme on verra que l'Anaia indigène a préparé les voies à Anahita.

allégué dans le débat. C'est, comme la Niké délienne, une antéfixe haute d'environ 0^m,40 en terre cuite ; tirée des dépôts du Musée de Naples, elle peut provenir de Capoue comme l'antéfixe inédite du British Museum qu'a publiée M. Radet. La déesse dont les ailes recoquillées montent de la ceinture aux épaules, le sein nu comme sur la statuette du Louvre, marche vers la droite du spectateur, la jambe gauche en avant, fortement pliée ; de la main gauche elle retrousse légèrement son vêtement ; de la droite elle tend une couronne, simple bandelette comme sur le relief de Caeré ¹.

Le Musée de Naples contient un autre monument dont l'absence dans *Kybébé* étonne d'autant plus qu'il est la seule représentation certaine de Kybébé ². La déesse est assise sur un trône à dossier et à pieds carrés ; la couronne ronde à contreforts saillants ; la main gauche qui s'appuie sur un tympanum et la main droite qui ne tient rien sont modernes, mais les deux lions qui sont accroupis de chaque côté du trône n'ont rien de suspect. L'inscription apprend que la statue avait été sculptée aux frais [*p(ecunia) s(ua)*] de Virius Marcarianus, *v(ir) c(lariss.)* ou *v(ir) c(onsularis)* :

(sur le marchepied) VIRIVS

(sur la plinthe) MARCARIANVS·V·C DEAM CYBEBEN-PS.

Que ce monument vienne de Sardes même ou, plutôt, d'une chapelle de négociants lydiens établis en Italie, il atteste que, huit siècles au moins après l'époque où fut estampée la brique de Sardes, on avait continué à adorer sous l'aspect de la souveraine des lions, la déesse de la ville que Mélès avait rendue imprenable en promenant autour de ses murs le lion qu'il avait eu de Kybébé ³.

A. J.-REINACH.

1) Simple mention dans la *Guida del Museo Nazionale di Napoli* (Naples, 1908), p. 31, n. 105. Je la décris d'après une note prise en oct. 1909 devant l'original.

2) En marbre blanc, hauteur 0^m,98. Publié indépendamment dans le *Museo Borbonico* et dans Clarac, *Musée de Sculpture*, III (1850), p. 7, n. 662 B. pl. 396 E (Clarac-Reinach, 185). Dans la *Guida del Museo Nazionale*, n. 496, Mariani, qui la nomme à tort *Statuetta di Cibele*, indique qu'elle provient de la collection Farnèse. On n'en peut malheureusement rien conclure pour sa provenance. Je croirais volontiers qu'elle vient de Pouzzoles ou de Baia.

3) D'une courtisane, dit Hérodote, I, 50, par une déformation qu'on rencontre souvent dans les légendes de ce type. (Sur le lion totem en Lydie voir

DAVID GEORGE HOGARTH. — **The archaic Artemisia** (*Excavations at Ephesus*). 1 vol. de texte in-4°, xii-344 p., 82 fig. et 52 pl. et un album (2 chap. par Cecil Smith, 1 par H. Smith, 1 par Henderson, 1 par Head). — Londres, publ. du British Museum, 1908.

Avant l'arrivée des Ioniens, le temple le plus important d'Éphèse se trouvait à Ortygie où la légende plaçait les couches de Latone (le vallon d'Arvaliasur le flanc N. du Solmissos); la déesse s'appelait Létô et son culte était desservi par des vierges qui — sans doute en raison de l'emploi de la double hache dans les fêtes — furent considérées plus tard comme appartenant à la race des Amazones. En plaine, sur des terrains marécageux choisis d'après Pline pour éviter les tremblements de terre, dans un enclos contenant des arbres sacrés — orme ou chêne — se trouvait le sanctuaire primitif dont les restes ne contiennent pas de céramique mycénienne (A). Quand il eut été brûlé par les Cimmériens de Lygdamis (v. 660), Théodoros de Samos éleva le deuxième Artémision (B), bientôt remplacé par un temple à colonnade ionique (C), œuvre de Chersiphron de Knossos et de son fils Métagénès¹; détruit probable-

Reinach, *Cultes*, II, 29). Voici encore quelques menues observations. Aux rares textes épigraphiques qui renseignent sur les cultes de Sardes, ajoutez une ostothèque carrée en pierre qui porte : ἐπὶ ἱερῶς Πανφίλου Μητρόδωρος Ἀρτεμιδῶρου περιράντης (British Museum, Graeco-roman life room, n. 544). Le péri-rantès était probablement chargé des ablutions sacrées. Le prêtre éponyme était sans doute identique à l'ἱερεύς Μεγίστου Πολιέως Διὸς (CIG, 3461) et à l'ἀρχιερεὺς qui exempte la prêtresse d'Artémis Sardiané du tribut d'Athènes (CIG, 345, 9). (Peyssonnel, *Voyage à Sardes*, p. 349 voulait y voir le tribut de la virginité). P. 49, n. 5. Le texte de Béroze est incompréhensible tel qu'il est reproduit. Il faut lire évidemment καὶ Ἑκβατάνοις καὶ Πέρσωνπολει. — P. 58, n. 2, lire : Λυδοίς, et comment peut-on (de même, p. 87) qualifier de *vieil-achéen* un type divin figuré sur les gemmes minoennes? — P. 65, 1. Il est reconnu que la lettre de Darius à Gadatas (BCH, XIII, 539) est un faux forgé à l'occasion de l'enquête sur le droit d'asile. — P. 60-65. Dans son aperçu sur la diffusion du culte d'Anaïtis, en Ionie et Lydie, M. R. aurait dû faire état de l'article où M. Cumont l'a montrée, facilitée par la préexistence d'une vieille divinité indigène nommée Anaia (*Rev. arch.*, 1905, I, 25); en tout cas on ne saurait dire que la consécration de l'idole d'Anaïtis par Artaxerxès II *prouve* (p. 50) qu'elle avait déjà un sanctuaire.

1) Je ne vois pas pourquoi M. H. renonce à tirer parti des textes relatifs à l'incendie par les Cimmériens à cette date sous prétexte qu'Eusèbe le place en

ment lors du siège de Crésus, sa reconstitution, commencée avec le concours de ce roi (D) fut poursuivie pendant 120 ans (env. 550-430) ; c'est le grand temple de marbre avec ses 127 colonnes dont 36 sculptées auquel sont restés attachés les noms de Démétrios et de Paionios d'Éphèse. Après un premier incendie en 395, Hérostrate en consumma la ruine en 356. Le grand temple, qui devait faire l'admiration des écrivains grecs et romains, fut aussitôt commencé par Cheiokratès : Alexandre et ses successeurs contribuèrent à son embellissement.

Si des quatre temples antérieurs, celui de Crésus est seul à avoir laissé assez de pièces d'architecture et de sculpture pour qu'une restauration complète puisse en être tentée, la grande majorité des petits objets trouvés appartiennent, par contre, aux trois premiers temples. Il est même vraisemblable que les plus précieux d'entre eux, et par la matière et par l'âge, sont antérieurs à l'incendie d'Éphèse par les Cimmériens. Seule, une pareille catastrophe explique que, sous la masse des ruines accumulées et dans un lieu en quelque sorte *déségré* par les barbares, on n'ait pas recherché ce véritable trésor d'*ex-voto* ou d'objets de culte en or, argent, bronze, ivoire, faïence, verre, cristal, ambre, etc. Grâce à eux nous pouvons pénétrer pour la première fois dans le saint des saints d'un temple grec dont la fondation peut remonter à la fin du VIII^e s. Laissant de côté les discussions archéologiques que cette magnifique découverte ne manquera pas de susciter, je voudrais extraire ici, de tous les chapitres où les objets sont successivement étudiés suivant la matière dont ils sont faits, tout ce qui peut nous instruire sur la façon

1146, exactement un siècle avant la date qu'il fixe pour la fondation d'Éphèse au temps fabuleux des Amazones. Le siège d'Éphèse par Lygdamis au début du règne d'Ardys II est un fait certain et qui donne, pour la construction du temple qui serait le premier modèle du style ionique, une date qui me paraît cadrer avec tout ce que les récentes découvertes ont appris sur le développement atteint par l'art ionien dès le début du VII^e s. La construction de l'Artémision de Théodoros serait ainsi légèrement antérieure à celle du premier Héraion de Samos dont les colonnes sont manifestement antérieures à celle de cet Artémision. Rhoikos de Samos qui en dirigea la construction et qui était réputé avoir inventé avec Théodoros l'art de couler le bronze est placé par Pline avant l'expulsion des Bacchiades de Corinthe, c'est-à-dire avant 660. Le Théodoros de Samos, fils de Téléklès, qui travailla pour Crésus et pour Darius ne serait pas, comme on le dit généralement, identique au constructeur de l'Artémision ; il serait son petit-fils et l'on doit renoncer à toutes les identifications de ce genre qui avaient pour but de faire descendre au début du VI^e s. l'épanouissement de l'art ionien, qui se place, en vérité, un siècle plus tôt.

dont on se figurait, à cette époque, la déesse d'Éphèse et son culte.

La déesse d'Éphèse ne nous était connue jusqu'ici que par des monnaies dont les plus anciennes appartiennent à la fin du 11^e s. av. J.-C., et par des monuments postérieurs. Elle y paraît sous les espèces d'une idole gigantesque, presque xoaniforme, la taille à peine marquée, tout le bas du corps engainé dans des bandes d'étoffe richement ornées, les bras collés au corps jusqu'au coude, puis s'écartant de part et d'autre à angle droit ; chaque main semble porter un objet, soutenue elle-même par un support au pied duquel se trouve un quadrupède qui semble être un cervidé. Par là, elle conserve son caractère de *Potnia thérôn* ainsi que par les animaux sculptés sur la gaine : cerfs, taureaux, lions, griffons, abeilles. Sur la poitrine de la déesse s'étagent deux ou trois rangées de mamelles ; sur son cou, tombent de lourds colliers ; sur sa tête s'élève un haut *polos*, parfois turriiforme ou naophore, d'où descend un long voile. De cette déesse *multimammia*, qui passe pour le type même de l'Artémis d'Éphèse, aucun spécimen n'a été trouvé dans les temples archaïques. On peut classer comme suit les figurines d'or, d'argent, de bronze ou d'ivoire qu'on y a recueillies.

I. Déesse nue debout sans attributs.

1. Jambes serrées, cheveux tombant en tresses, une main sous chaque sein (XXIV, 2 a).
2. Jambes écartées, cheveux tombant en masses, moignons de bras (p. 200, peut-être était-elle assise sur un trône).

II. Déesse drapée debout sans attributs.

1. Jambes serrées, bras allongés le long du corps, vêtement indiqué par quelques plis (XI, 11 ; XIV, XVI, 1-2).
2. Même type avec voile sur la tête (IV², 4, 6 ; XXIV, 3-5).
3. Même type avec résille autour des cheveux (XXIV, 9).
4. Jambes serrées, bras détachés du corps, mains aux hanches, taille accentuée (XX, 5).
5. Jambes serrées, voile, tresses, bras écartés, mains ramenées sur le ventre (fig. 34-6).

III. Déesse drapée debout avec attributs.

a) non animaux.

1. Lyre en écaille de tortue (III, 15 ; IV, 25).
Cf. l'Artémis *Χελυτις* de Sparte et l'Artémis de Mégare tenant le plectre (Farnell, *Cults*, 536), et la *chiliastys* éphésienne des *Χελώνηιοι*.
2. Fuseau (XXV, 1 ; bracelet au poignet ; collier au cou, couronne sur la tête).
Cf. L'Athéna Ergané d'Endoios à Erythrées avec fuseau dans chaque main.

(à Éphèse la main droite pend avec son fuseau, la gauche est ramenée entre les seins).

b) *Attributs non animaux et animaux.*

Oinochoé dans la droite, patère dans la gauche; sur la tête une longue tige arrondie au haut de laquelle un épervier est posé sur une boule (pl. XXII; la robe se divise en *peplos* et *ampechonion* et est ornée de dessins; les cheveux formant deux bandeaux, descendent dans le dos, sauf deux tresses qui tombent sur chaque épaule, ces tresses partent d'une boucle ronde ou fermoir qui est sans doute la *τέτιξ* des Ioniennes¹.

• c) *Animaux.*

Petite déesse entre deux lions debout qui tournent vers elle leur gueule ouverte (VII, 10; VIII, 4).

IV. *Déesse drapée debout et ailée.*

1. Grande déesse aux ailes recoquillées tenant :

1) Deux lions par la queue (XXVI, 6¹);

2) Deux cygnes (?) par le cou (?) (XXVII, 6 a).

V. *Déesse drapée assise.*

1. Deux mains sur les genoux (IV, 15).

2. Une main sur un genou, l'autre à la poitrine (fig. 90; temple D).

3. Un enfant nu tenu des deux mains sur les genoux, sa tête contre la poitrine (fig. 91-2, temple D).

L'absence du type de la *multimammia* oblige à considérer ce type comme d'invention relativement récente. Attirer l'attention sur la fécondité en en développant les attributs est un très vieux procédé auquel se rapporte le type des déesses nues, les mains sous les seins, dont l'on a des représentants à Éphèse. Mais multiplier ces attributs contrairement à la nature ne paraît guère une idée primitive; à l'origine du type, il faut peut-être voir une confusion, facile à faire sur des figurines en argile, entre les grains du lourd collier qui retombe en plusieurs rangs sur la poitrine de la déesse et les seins au-dessous desquels il s'étage.

1) Remarquons qu'une survivance de ce type se montre dans l'Artémis du Musée du Capitole, réplique sans doute de la statue de culte d'Éphèse (Ame-lung, *Jahreshefte*, 1909, p. 174). Sur les deux bras tendus en avant un petit lion se dresse. Sur la draperie qui engaine ses jambes les animaux suivants sont ciselés en allant de haut en bas : trois cerfs, trois griffons, trois lions ailés, deux lions, deux taureaux. Sur les côtés de la gaine, sous une déesse ailée — autre survivance — une abeille alterne avec une fleur.

Les figures de ce genre sont particulièrement fréquentes dans l'art chypriote et la *multimammia* est plutôt d'origine orientale que d'invention grecque ; la décoration savante de la tunique qui engaine la déesse des seins aux pieds ne permet guère de faire remonter la création du type au delà du temps d'Alexandre. C'est sans doute dans le temple hellénistique qu'elle apparut pour la première fois. Quoi que M. Radet en ait dit dans sa *Kybébé*, le type de la déesse, ailée ou non, entre deux animaux — ici lions ou cygnes — me paraît influencé bien moins par l'Orient assyro-chaldéen que par les traditions égéennes. A l'art ionien primitif reste ainsi la déesse sévèrement drapée, soit assise, soit debout. D'après diverses analogies, le fétiche originel des colons ioniens — le *xoanon* en bois d'orme ou de chêne tombé du ciel — appartiendrait plutôt au type assis¹.

Pour expliquer la diversité des figurations de la déesse rencontrées dans le premier Artémision, il ne faut, d'ailleurs, jamais perdre de vue deux considérations :

1° L'impossibilité d'assurer que telle figure drapée comme les Ioniennes ἐλχασίπεπλοι, assise ou debout, ne représente pas plutôt une prêtresse que la déesse. On sait qu'on a fini par admettre que la plupart des *Korai* trouvées dans le vieux temple d'Athéna sur l'Acropole représentaient la prêtresse sortant de charge et non la divinité. Leur vêtement rappelle celui des figurines éphésiennes à patère et à oinochoé (type III b) ; ce sont des attributs sacerdotaux, et la perche surmontée d'un épervier qui est placée sur leur tête a pu être portée par les prêtresses d'une déesse-épervier dans ses fêtes. Une autre raison pour y voir une prêtresse est fournie par l'ivoire de mêmes dimensions qui représente probablement un prêtre-eunuque (XXXIV, 10-11). Vêtu d'une longue robe semée de *svastikas* et de losanges quadrillés, à peine serrée par une large ceinture, il porte sur la tête une sorte de *polos* qui rappelle la haute coiffure des prêtres orthodoxes et tient de ses deux mains une longue chaîne, sans doute insigne de sa fonction. La mollesse des traits qui fait hésiter sur le sexe, et la comparaison avec des statues d'archigalles portant la même chaîne ont amené les savants anglais à reconnaître en lui le *Mégabyzos*, le pontife eunuque de l'Artémis d'Éphèse. Mais je ne vois point en quoi son nom « indique une

1) Cf. Frickenhaus, *Ath. Mitt.*, 1908, 17-32. Ajoutez comme prototype peut-être des monuments ioniens archaïques qu'il cite la Rhéa assise du temple de Prinia en Crète qui peut remonter au début du VII^e siècle, si sévèrement drapée elle aussi, coiffée du polos, flanquée par des lionnes.

origine orientale » (p. 173), car rien n'oblige à voir dans ce nom, avec Guhl, le sanscrit *mahābāhu* (*longimanus*, d'où *in manu habens, dominus*). *Méga* peut être rapproché du mot grec identique et *byzos* se retrouve dans l'onomastique traco-phrygienne (*Arabyza*, *Bizyé*, *Deodizos*, etc.). Quant au style de la statue, il rappelle la statuaire contemporaine de la Crète et du Péloponnèse (cf. Collignon, *Rev. arch.*, 1908, I, 153) ;

2° La diversité des cultes qui, dès le VII^e siècle, se sont fondus pour former celui de l'Artémis d'Éphèse. Cette diversité deviendra plus manifeste encore si nous passons en revue tous les objets afférents au culte qui ont été recueillis avec les figurines de la déesse ou de ses prêtres ;

1) *Oiseaux*¹ à ailes fermées (IV, 8; 36; VI, 62; XI, 2-9; XV, 14-16; XXV, 1 (sur un pilier), 2-9; XLIII, 1-6); ou à ailes éployées (IV, 16, 21-4; VII, 19, 20, 27, 28; X, 48-1; XI, 10; XXVII, 1). Que cet oiseau soit objet de culte, on ne saurait en douter quand on le voit, les ailes fermées, dressé au sommet de la poutre haute que la prêtresse ou que la déesse qui la porte, fixe sur sa tête. L'oiseau sur la colonne est un élément bien connu des cultes égéens et l'on sait qu'en Cappadoce (Chantre, *Mission en Cappadoce*, pl. 24) et en Commagène (Humann et Puchstein, *Reisen in Nord Syrien*, pl. 17) il a longtemps persisté; dans ces deux exemples il semble s'agir d'éperviers et c'est certainement cet oiseau qui se trouve au sommet des deux colonnes qui encadrent l'entrée du temple de Nemroud-Dagh; à Gordion, Koerte (*Gordion*, p. 117) a exhumé la tête d'un oiseau qui ressemble à ceux d'Éphèse; enfin une statue de la tombe Polledrara tient dans une main un faucon et présente au haut de la tête un trou qui a pu contenir un perchoir semblable à celui d'Éphèse (Micali, VI), et un faucon se trouve ciselé parmi ces ivoires de Kamiros où l'on retrouve aussi la déesse-abeille d'Éphèse. On pouvait croire jusqu'ici que, dans le monde grec, la colonne s'était anthropomorphisée dès l'époque mycénienne et que l'animal qui la surmontait était devenu l'attribut de la divinité issue de la colonne; déjà, dans la 3^e tombe de Mycènes, un pendant en or montre une colombe posée sur la tête d'une déesse nue². On voit maintenant que, jusqu'en plein VI^e siècle — l'art si

1) Peut-être doit-on reconnaître un épervier plutôt qu'un aigle dans l'oiseau en or de Troie (Perrot, VI, 523); mais ce sont bien deux aigles affrontés qu'ont fourni, à Mycènes, la 1^{re} tombe à coupole et la 3^e tombe de l'Acropole (Schliemann, *Mycènes*, fig. 480 et 274) prototypes de ceux de Iasili-Kaïa et d'Euyuk.

2) Le professeur Sayce m'assure que la *Niobé* du Sipyle porte une plume d'oiseau sur la tête. On sait que, d'après se savant, « déesse » serait désigné par un oiseau dans les hiéroglyphes hétéens.

perfectionné de ces statuettes permet de descendre jusque là — on continuait à adorer à Éphèse l'oiseau sacré sur son pilier. Par une première étape de l'anthropomorphisation le bas de la poutre prenait forme humaine. Nos figurines, on l'a vu, représentent plutôt des prêtresses que la déesse et l'on comprend qu'elles se firent représenter à l'image de la déesse, portant ainsi l'oiseau sacré. L'identification de cet oiseau est d'autant plus difficile qu'aucune mention d'oiseau sacré n'apparaît dans les textes qui parlent des cultes d'Éphèse. Il présente les mêmes caractères que l'oiseau dont de nombreuses représentations ont été trouvées à Sparte dans les couches profondes du temple d'Artémis Orthia ; mais, là aussi, la tradition littéraire n'a pas gardé le souvenir d'un oiseau sacré (il semble aussi que ce soit le même oiseau qu'on ait voulu représenter juché sur la tête de la déesse ailée thérophore du vase de Graeckwyl, Radet, *Kybébé*, p. 29). Pourtant toute son apparence, surtout le bec fortement recourbé, amène à y reconnaître un faucon ou épervier. Les savants anglais ne s'y sont pas trompés, mais ils ne paraissent pas avoir remarqué la confirmation que leur apportait la fig. X, 1 : le faucon est juché sur un poing fermé. Or, il semble que, dans l'antiquité, la Thrace ait été reconnue comme la patrie de la fauconnerie. Ce serait donc aux Thraco-Phrygiens que serait dû cet élément du culte à Éphèse comme en Lydie et en Cappadoce. La mythologie grecque connaît une seule divinité dont le nom permet de la considérer comme ayant commencé par être une épervière sacrée. C'est Kirké (cf. *κίρκος*, faucon tournoyeur) que l'Odyssée montre, en Tyrrhénie, vivant au milieu des lions et des loups qu'elle a charmés à la façon d'une *Potnia Thérôn*. Qu'il faille ou non rapprocher son nom de celui des *Kerkôpes*, magiciens comme elle (l'un d'eux s'appelle Kandôlos et Héraklès en aurait fait présent à Omphale), on voit en Lydie, au début du VII^e siècle, à l'Héraklide Kandaülès, le lion « égorgeur de chiens », succéder Gygès « l'orfraie », fondateur de la dynastie des Mermnades, les « rois-faucons » (cf. *μέρμνης* dans Hésychius et dans Elie, *N. A.*, XII, 4). N'est-il pas naturel que le culte de la déesse-épervière se soit développé sous leur règne ? En tout cas, en tant que « souveraine des animaux » elle doit être rapprochée de la déesse qui paraît avec les ailes recoquillées tenant de chaque main un volatile au long col sur un cachet d'ivoire (XXVII, 6). Hogarth pense à des grues ; Radet (*Kybébé*, 1909, p. 7) à des cygnes. A l'appui de la première hypothèse on pourrait invoquer la danse de la grue (*γέρωνος*) qu'on continue à danser en Crète comme au temps d'Ariane et qui était donnée à Délos peut-être en l'honneur d'Artémis,

en tout cas par des jeunes filles qu'on nommait « les grues » (cf. Crönert, *Jahreshefte*, 1908, *Bcibl.*, 188); à l'appui de la deuxième, les légendes de Kyréné et de Lédä qui impliquent l'existence, à l'époque égéenne, d'une déesse-cygne.

2) *Abeilles* à ailes fermées, en ronde-bosse avec anneaux de suspension (III, 5 ; IV, 32-3) ou stylisées de manière à former des disques et plaquettes d'or (IV, 26 ; VIII, 6, 13). — Type monétaire. — J'ai déjà rappelé dans cette *Revue* (1909, II) ce qu'on savait de l'existence à Éphèse d'une déesse-abeille, ayant des abeilles, *mélissai*, pour prêtresses et des bourdons, *essénes*, pour prêtres ; le chef du collège des *ἐσθῆνες* semble avoir joué le rôle pontifical de l'archonte-roi à Athènes.

3) *Cigale* à ailes fermées comme broche (III, 3). Type monétaire.

4) *Mouche* comme pendant (III, 1 ; VII, 45).

5) *Serpent* d'or (VII, 16). Peut-être la déesse du cachet d'ivoire (XXVII, 6) tient-elle un serpent en même temps qu'un volatile, ce qui ferait penser à la déesse aux serpents et aux colombes de Knossos et de Palaikastro en Crète.

6) *Cerf* (ou ibex) accroupi (XXI, 5 ; XXIII, 3). Type monétaire à la biche). La petite base sur laquelle il est placé et les rosaces gravées l'une au poitrail l'autre au flanc rappellent le griffon à plumes de coq de Knossos (cf. ma description *J. des Savants*, 1909, 464). Pour le cerf attribut d'Artémis il suffit de rappeler l'Artémis aux bouquetins de l'art archaïque, l'Artémis à la biche de l'art classique.

7) *Coq*. Sur les monnaies qui sont frappées à son type, voir ma note dans *L'Anthropologie*, 1910.

8) *Lion* (VIII, 1 ; XXIII, 3 ; XXV, 12). Cf. la déesse ailée tenant un lion de chaque main et toutes les légendes où le lion paraît comme *totem* lydien.

9) *Lion ailé* (VIII, 3, 7) ; pilier à tête de lion (VII, 29 ; IX, 1).

10) *Sphinx* (III, 6 ; VIII, 2 ; XXI, 4 ; XXIII, 1) et *Sirène* (XXVI, 4).

11) *Griffon* (XVI, 4 ; XXVII, 3). Lion, cerf, griffon, sphinx et sirène reparaissent sculptés sur la robe de l'Artémis *multimammia*.

12) *Cheval* (XXVI, 9, 10). Type monétaire. Cf. les légendes des Amazones conduites à Éphèse par Hippô.

13) *Taureau*. Une corne votive en or (VII, 51) est le seul indice qui permette de penser que l'Artémis Tauropolos, dont Éphèse se vantait de posséder le *xoanon*, comportait le culte du taureau.

14) *Bélier* accroupi (XXVI, 1, 5).

15) *Sanglier* accroupi (XXI, 3). Cf. le sanglier tué par Androklos, le

fondateur d'Éphèse, à l'endroit où s'élève le sanctuaire d'Athéna et celui qui tue Atys Adrastos, apparemment *totem* d'une tribu lydienne.

16) *Tête de cygne* (ou de canard, XXV, 10, 11). Voir les cygnes que la déesse tient sur le cachet XXVII, 6.

17) *Crapaud* (IV, 17). Amulette ?

18) *Bipenne* (en or, V, 34; 2 en ivoire p. 170; comme ornements de bijouterie, VI, 29; VII, 37; X, 38, 46, 47). La bipenne était l'arme des Amazones qui dansaient en armes autour de l'idole d'Artémis apportée par elle à Éphèse; celle qu'Héraklès aurait enlevée à Antiope pour la donner à Omphale serait devenue l'insigne des rois de Lydie. Son culte est bien connu tant en Carie qu'en Crète. Outre la légende des Amazones, l'Artémis des monnaies de Laodicée de Syrie et une statue de Knossos où un personnage féminin en est armé (*Annual*, VIII, p. 101) montrent qu'elle pouvait être l'attribut de déesses autant que de dieux. Il est possible d'ailleurs qu'à Éphèse la bipenne ait été maniée par les Kourètes dans les danses armées qui commémoraient celles qu'avaient dérobé Artémis et Apollon à la jalousie de Héra.

19) *Pointes de flèche* (2 en bronze, XVI, 6). Les Amazones portent l'arc avec la bipenne et il reste l'arme par excellence d'Artémis. L'arc et le carquois paraissent sur les monnaies d'Éphèse.

20) *Croissant* (en pendants, VII, 1, 2, 3, 6; appliqués, IX, 53-4). Ce n'est pas seulement l'Artémis-Séléné des Grecs, le Mên des Phrygiens qu'il rappelle; en dents d'animaux (surtout défenses de sanglier) apparées, il forme une des plus anciennes amulettes (Cf. Ridgeway, *Journ. Anthr. Inst.*, 1909, 241).

21) *Ex-voto de guérison* (VII, 21, jambe et pied; XLII, 10, pied gauche; VII, 35-6, 40-2, 44, 47, yeux; 48, oreilles).

22) *Astragales* (XXXVII). Des monnaies montrent, devant l'Artémis d'Éphèse comme devant la Héra de Samos et l'Artémis persique de Hypaipa, l'Athéna de Selgè, des joueurs de dés, évidemment un mode de divination plutôt qu'un simple jeu.

23) *Fusaïoles* (XLIV, et fig. 42). Comme celles d'Hissarlik; servant à la divination comme les astragales ?

24) *Coquillages* imités en faïence (fig. 41). Même usage.

25) *Ciste mystique* (imitée comme boutons d'aiguilles en or, V, 39, 41). Sur les monnaies.

26) *Roue de char* (ivoire, XXVII, 2). Comme Cybèle, la déesse semblable d'Éphèse a pu être représentée en char trainée par des lions.

La roue a huit rayons comme celles du char mésopotamien, tandis que le char syro-égéen en a quatre.

Cette diversité d'attributs n'a guère lieu de surprendre si l'on songe à la multiplicité des éléments ethniques qui ont constitué le peuple éphésien. A nous borner à la tradition, trois groupes se distinguent : autochtones réfugiés avec des Amazones autour du temple primitif ; puis Lélèges, Lydiens et Cariens ; enfin les Ioniens qui comprennent avec des Achéens, des Dryopes et des Athéniens de Grèce, des colons de Téos, de Kolophon, de Karéné¹. Chacun de ces éléments de la population a apporté son dieu avec ses attributs dont la fusion ne semble pas encore achevée au VII^e siècle. Les découvertes de l'Artémision archaïque permettent ainsi de renverser les termes de la théorie généralement admise sur l'évolution des types divins. Loin d'être simples et nus à l'origine pour se compliquer par les additions de chaque époque, ils commencent par juxtaposer toutes les variétés apportées par chaque élément ethnique. Par fusion ou par élimination, ces variétés tendent à se réduire et à se simplifier. Quand le génie d'un Phidias a groupé autour d'Athéna serpent, bouclier, gorgoneion, sphinx et Niké pour en faire un chef-d'œuvre impérissable, c'est son groupement qui fait loi et tous les types divergents ne tardent pas à disparaître. Il en fut sans doute de même à Éphèse quand un artiste inconnu de l'époque hellénistique eût créé le type resté classique sous le nom d'Artémis d'Éphèse.

Pour les différents éléments qui ont agi sur son type, on a vu que nous ne pouvions encore déterminer exactement leur origine respective. Mais on doit dès maintenant remarquer combien, dans toutes les branches de la technique, le travail de l'or et de l'ivoire surtout², les traditions de l'art

1) Sur cette colonisation d'Ephèse, voir les *Ephesiaca* de Radet et mes observations dans mon c. r., *Rev. d. Ét. grecques*, 1910, n° 1).

2) Cet étonnant travail de l'ivoire teinté dont Ephèse a donné de si beaux exemples était moins une création ionienne qu'une tradition mycénienne transmise par « ces femmes de Méonie ou de Carie qui teignent l'ivoire de pourpre » dont parle l'Iliade, IV, 141. Dans les intéressantes conférences où M. Hogarth a développé ses idées sur l'origine de l'art ionien (*Ionia and the East*, Oxford, 1909), il admet que les ivoires de Nimroud sont le modèle de ceux d'Éphèse comme les pièces d'orfèvrerie éphésienne imiteraient celles de Gordium et de Tralles. En rendant compte de son ouvrage dans la *Rev. d. Ét. grecques*, 1910, j'ai remarqué qu'on ne pourrait donner raison à M. H. que s'il était démontré que les ivoires rapportés par Layard appartenaient à la période de construction des palais de Nimroud (IX^e s.). Mais il y aurait alors au moins cent cinquante ans entre les pièces de Nimroud et celles d'Ephèse, tandis que leur

égéen se perpétuent. Éphèse montre pour l'Ionie, comme les trésors contemporains d'Enkomi et de Kamiros l'ont attesté pour Chypre et pour Rhodes, que ces traditions n'y ont pas été interrompues, mais bien enrichies d'éléments nouveaux, par l'invasion dorienne et son art géométrique. A ces influences venues du Nord (elles se traduisent notamment dans les fibules dont l'une est ornée de perles d'ambre et dans les fibules à double spirale où à lunettes en os ou ivoire semblables à celles des nécropoles bosniaques, des couches du VIII^e siècle au temple d'Orthia à Sparte et de la grotte du Dikté) s'ajoutent les influences de l'Égypte. Bien qu'Éphèse ne soit pas mentionnée parmi les cités qui ont pris part, vers 650, à la fondation de Naukratis, l'existence de relations commerciales entre les deux villes est rendue certaine par la découverte à Éphèse de tessons naukratites et c'est par l'entremise de villes ioniennes comme Éphèse que s'explique l'apparition à Nimroud, dans le palais assyrien du VII^e siècle, des ivoires rapportés par Layard du British Museum et publiés pour la première fois intégralement par Hogarth (pl. XXVIII-XXIX) : ici une femme nue d'un type très fréquent à Naukratis porte une perruque à l'égyptienne et est surmontée par un disque ailé ; là une tête s'orne d'un diadème et de colliers comme les figurines de Chypre, mais ses cheveux tombent en avant de l'oreille en deux tresses imitées de cette coiffure hathorique dont s'inspirent déjà les sphinx d'Euyuk ; ailleurs, l'on voit une déesse à la même coiffure soulever par la queue deux lionceaux comme les « dompteuses » ioniennes ou encore deux griffons et une tête de taureau traités avec tout l'amour du mouvement de l'art égéen. Par cette influence d'une Ionie qui a conservé le meilleur des traditions égéennes et, plus particulièrement, par un admirable lion en ivoire teinté d'Éphèse (XXI, 3), ne s'explique pas seulement la fameuse lionne mourante du palais de Sardanapale à Kujundschik ; M. S. Reinach a déjà indiqué ici (LVIII, 327) que le *mégabyzos* et le lion bondissant la tête retournée et la gueule ouverte (XXI, 2 et 3) présentaient des caractères très voisins de l'art bouddhique ancien. Un peu avant le bouddhisme, vers le milieu du

comparaison donne l'impression qu'elles sont presque contemporaines. Cette impression peut trouver une base historique si l'on reporte les noms à la période de reconstruction de Nimroud. Sargon qui en est le principal auteur a régné de 722 à 702. Or les objets d'orfèvrerie d'Éphèse montrent une analogie étroite avec ceux de Kamiros, de Rhodes et de la tombe Polledrara de Vulci. Comme cette tombe contient un scarabée de Psammétique I, monté sur le trône vers 660, date de l'incendie par les Cimmériens de l'Artémision qui contenait ces ivoires, ceux-ci sont au moins contemporains de ceux de Nimroud.

vi^e siècle, commençait à fleurir le jaïnisme dont les saints nus, les bras collés au corps, rappellent trop vivement les « Apollons archaïques » pour que quelque statue de ce type exportée par les *Yavanas* — on sait que les Indiens continuèrent à désigner les Grecs sous ce nom transcription d'Ioniens — ou enlevée à leurs villes par Cyrus, ne leur ait pas servi de modèle. On voit quelle lumière nouvelle les belles découvertes de l'Artémision d'Éphèse projettent sur la formation et la diffusion des types religieux de l'Ionie.

A. J.-REINACH.

ARTHUR DREWS. — **Die Christusmythe.** — Iéna, Diederichs, 1909, in-8°, 190 p.

Il y a deux thèses dans le livre de M. A. Drews. L'une n'était plus à prouver. L'autre reste à établir.

On le savait déjà : le fait chrétien ne se présente pas avec un caractère de transcendance qui l'isole des autres phénomènes religieux. Jésus lui-même n'est pas une personnalité « unique », si ce n'est au sens où toutes les personnalités sont uniques. Son originalité n'est pas de nature à le faire proclamer extra-humain. Rien n'oblige à reconnaître en lui, en son caractère, en ses maximes un idéal tellement indiscutable, tellement éternel que l'humanité n'ait jamais qu'à prendre Jésus pour guide, comme si, en dehors des principes qu'il est censé incarner, il n'y avait pas place pour des conceptions de la vie qui seraient peut-être tout aussi nobles et s'harmoniseraient mieux avec la mentalité des générations présentes ou à venir. Pourquoi ne pourrait-on jamais dépasser Jésus? Pourquoi devrait-on toujours dresser comme lui la table des valeurs? M. A. D. s'inscrit en faux contre des prétentions aussi arbitraires. Du simple point de vue de l'historien je ne puis assurément qu'applaudir à son courageux bon sens. On ne saurait plus parler d'un idéal immuable à une humanité dont les conditions de vie et de pensée évoluent toujours.

Si je ne puis suivre M. D. jusqu'au bout, ce n'est donc pas que je sois préoccupé de sauver quelque chose de Jésus, pour sauver, en même temps, certains principes supérieurs que j'aurais préalablement identifiés à sa personne. C'est simplement que je ne crois pas historiquement démontrée, ni démontrable, ni probable, ni spécieuse même la thèse d'après laquelle Jésus n'aurait pas existé. Pour l'auteur, au contraire, cette thèse aurait déjà cessé d'être paradoxale. Nul théologien

ne s'y décidant, M. D. s'est imposé, nous dit-il, la tâche ingrate de rassembler, une bonne fois, toutes les raisons qui militent en faveur de cette négation.

L'expérience était intéressante à tenter. On peut la juger décisive, mais non pas dans le sens que souhaiterait l'auteur. On n'a pas encore établi, malgré les efforts de M. W.-B. Smith, le culte d'une divinité préchrétienne qu'on aurait adorée sous le nom de Jésus. Rien ne prouve que l'hymne gnostique à Jésus, conservé dans les *Philosophoumena* (v. 11), soit antérieur au second siècle de notre ère. Quelle que soit l'origine de la secte des Nazaréens, il n'y a pas de bonnes raisons pour contester, malgré le témoignage, sur ce point assez peu suspect, des Synoptiques, l'existence d'une localité de Nazareth, en Palestine, au 1^{er} siècle.

Rien ne servirait de nier que maint héros soit un dieu déclassé. Ne faut-il pas l'admettre pour Agamemnon, Clytemnestre, Iphigénie, Achille..., et probablement aussi, chez les Juifs, pour certains de leurs patriarches, Isaac, Jacob, Joseph, par exemple? Ce n'est donc pas *a priori* que je me refuse à voir en Jésus une divinité préchrétienne, pourvue, sur le tard, d'une légende humaine. Le caractère mythique et divin, que M. D. suppose être primitif dans la figure de Jésus, n'apparaît pas dans les documents les plus anciens. Plus nous remontons le courant de la tradition évangélique, plus nous trouvons Jésus humain; plus nous descendons bas dans le temps, plus nous le voyons, au contraire, aller du côté de l'apothéose. Le Verbe de Jean est tout à fait un dieu. On n'en peut dire autant du Christ de Matthieu ou de Luc, ni surtout du prophète galiléen que certains passages de Marc nous permettent d'entrevoir. Paul, il est vrai, écrivit avant Marc et son Jésus était déjà plus divin que celui des Synoptiques. Mais les documents pauliniens, œuvre de théologie souvent abstraite, ne peuvent être mis sur le même rang que les récits évangéliques. Chronologiquement antérieures aux évangiles, les épîtres de Paul n'en correspondent pas moins à une systématisation plus avancée de la pensée chrétienne. Au reste, si peu d'intérêt que porte saint Paul au Jésus de l'histoire, il est visible qu'il le suppose. Le début du ch. xv de la première lettre aux Corinthiens, par exemple, n'a plus de sens si Paul n'y attribue les apparitions posthumes dont il est question en cet endroit, à une personnalité parfaitement définie, qui a vécu d'une vie corporelle et subi la mort.

Il est indiscutable que le caractère concret d'une narration n'est pas une garantie de vérité, et que l'Oriental peu instruit est généralement incapable de rapporter avec exactitude ce qu'il a vu ou entendu. Mais

l'incertitude qui plane sur presque tous les détails de la tradition évangélique, ne peut être étendue, en bonne méthode, à l'existence même de l'artisan, fils de Joseph et de Marie, frère de Jacques et de José, de Jude et de Simon, qui prêcha en Galilée l'imminence d'un coup de théâtre et de justice divins, et fut exécuté à Jérusalem par ordre du procureur romain Ponce Pilate.

Les fêtes des Saturnales et plus nettement encore celles des Zacées se rattachent au culte très répandu d'un dieu qui meurt et ressuscite. Mais les légendes et les rites concernant Osiris ou Melqart, Attis, Adonis ou Dionysos, expliquent plutôt la diffusion que la formation de la croyance à la mort et à la résurrection du prédicateur galiléen. Il ne faut pas avoir deux poids et deux mesures. Pourquoi ne pas se rendre à l'évidence de l'existence de Jésus, qui résulte des textes les moins sophistiqués des Actes, des Synoptiques, des épîtres pauliniennes authentiques, et, d'autre part, montrer une critique si débonnaire, ou plutôt une absence de critique si déconcertante, dès qu'il s'agit d'établir des liens de dépendance entre le Jésus des livres chrétiens et le dieu Agni des Védas? Dériver la trinité chrétienne de la trinité védique, identifier le « Fils de l'homme » à Agni, expliquer que Jésus soit dit fils de charpentier parce que le père d'Agni est l'artisan qui aiguise la hache, retrouver une plus vieille expression « *Agni Deus* », derrière la formule de la liturgie latine *Agnus Dei*, ce sont là purs jeux d'esprit. Il suffira de les signaler à l'appréciation peut-être sévère du lecteur. Ils n'étonneront malheureusement pas d'un auteur qui voit dans l'apôtre Pierre une personnalité mythique, double de la divinité mythique Jésus, et identifiable à Mithra, le dieu du rocher, — dans la délivrance miraculeuse de Pierre, narrée au livre des Actes, XII, 6-17, un doublet de la résurrection de Jésus, — le soleil Hélios dans le prophète Elie, et, dans le personnage mythique de Moïse, un dieu lunaire, avec référence au sanscrit *mās*, *māsa*, lune.

Il est regrettable que l'auteur ne se soit pas interdit des rapprochements aussi faciles. Ils risqueraient de jeter le discrédit, non seulement sur une thèse désespérée, — ce ne serait que demi mal, — mais sur un livre, aussi, qui demeure intéressant, qui témoigne, dans ses meilleures parties, d'une certaine aptitude à la systématisation philosophique, et qui trahit, presque en toutes ses pages, la sincérité d'une âme courageuse. Que n'allie-t-on, seulement, à tant de qualités, un peu plus de prudence d'esprit?

F. NICOLARDOT.

J. TIXERONT. — **Histoire des Dogmes**, t. II. De saint Athanase à saint Augustin. — Paris, Gabalda, 1909, in-12, iv-594, 3 fr. 50.

Le présent volume fait suite à la Théologie anténicéenne du même auteur, qui en est à sa 5^e édition. La méthode d'exposition se trouve ici modifiée. Étudier successivement la doctrine de chacun des Pères, c'eût été morceler la matière et fatiguer le lecteur. L'auteur a mieux aimé retracer, dans de larges tableaux, l'état de la théologie grecque puis de la théologie latine au iv^e siècle. Les chapitres intermédiaires sont consacrés à l'histoire des grandes hérésies d'Orient et d'Occident. A raison de son importance exceptionnelle, la théologie de saint Augustin fait l'objet d'une étude hors cadre qui occupe, à elle seule, presque tout le dernier tiers du volume. Une table analytique facilite les recherches.

Ce travail est le fruit d'une érudition très vaste, minutieuse et consciencieuse. La vue des ensembles n'y est point masquée par l'abondance des détails. Dans les séminaires auxquels il est destiné, un tel manuel ne pourra manquer d'être véritablement utile. Il est conçu dans un esprit d'historique impartialité. L'auteur ne prétend pas sauver à tout prix l'orthodoxie de tous les Pères sur toutes les questions. Il n'a garde de dissimuler, par exemple, que saint Basile, Didyme et l'Égyptien Macaire attribuaient aux anges un corps plus ou moins subtil, que saint Grégoire de Nysse admettait la restauration finale, dans le bien et le bonheur, de tous les démons et damnés, que saint Cyrille de Jérusalem inclinait à considérer les peines de l'enfer comme susceptibles d'adoucissement, que saint Cyprien ne croyait pas à l'administration valide des sacrements, fût-ce du baptême, en dehors de l'Église principale, que saint Jérôme enfin reconnaissait, notamment pour ce qui touche à la date du jugement, la réalité d'une ignorance humaine en Jésus. Saint Jean Chrysostôme a nié que les anges ou les élus vissent proprement l'essence divine, « car la nature tout entière, comment pourrait-elle voir l'incrée ? » (in Joan., xv, 1. 2). Du point de vue orthodoxe, c'est là une erreur assez grave puisqu'elle porte sur la fin même de tout l'ordre surnaturel. M. T. la signale franchement.

Ce n'est pas à dire qu'il donne toujours une appréciation aussi exacte de la pensée des Docteurs. Pour ne pas quitter Chrysostôme, l'auteur reconnaît, sans aucun doute, qu'il ne se fait pas du péché d'origine une idée aussi « complète » ni aussi « précise » que celle des Latins vers la même époque. Mais c'est encore là trop peu dire. Après avoir cité les textes les plus défavorables à l'orthodoxie, sur ce point, de l'illustre

évêque de Constantinople, M. T. ajoute : « ... d'autre part, cependant » ce Père « établit un parallèle entre Adam et Jésus-Christ, et paraît ailleurs nous identifier avec Adam transgresseur » (p. 143). Le lecteur n'a sous les yeux que les références des derniers textes visés. Or, le parallèle oppose simplement les effets désastreux de la première faute au salut apporté par le Christ ; il n'y est nullement question d'une transmission du péché. Quant à l'identification plus ou moins oratoire de l'humanité entière avec Adam transgresseur (*in Joan.*, xxxvi, 2), chacun jugera de sa portée : ἔδωκεν ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ Θεὸς ἐλεύθερον φροντίδων βίον.. ἐξεπέσμεν τοῦ παραδείσου.

On objectait à saint Augustin que sa théorie sur la prédestination pouvait mener à l'inertie. « A cela, écrit M. Tixeront (p. 511), l'évêque d'Hippone répondait que la prédestination ne devait, pas plus que la prescience divine, nous conduire à l'indifférence, puisque, dans les deux cas, notre liberté est respectée et nous sommes dans l'ignorance des dessins de Dieu sur nous ». Cette affirmation que notre liberté est respectée est loin de ressortir nettement du passage auquel M. T. se réfère (*De dono perseverantiae*, 38, 40-42). La réponse d'Augustin pourrait plus exactement être résumée ainsi : la crainte que la doctrine sur la prédestination engendre l'apathie ne doit point être un obstacle à la confession de la vérité ; d'ailleurs rien ne saurait amener à se perdre ceux qui sont prédestinés à être sauvés. On sent la différence de ton.

L'auteur se prononce trop catégoriquement sur la pensée d'Augustin touchant la présence réelle du Christ dans le pain et le vin consacrés : « Deux points de la doctrine eucharistique de saint Augustin établissent... péremptoirement son réalisme. C'est... que les méchants .. reçoivent effectivement le corps et le sang de J.-C., ensuite que... l'eucharistie est nécessaire... aux petits enfants » (p. 417). Or sur le premier de ces points Augustin fait simplement écho à l'enseignement de Paul, ce qui laisse la question subsister entière ; le second prouve seulement la valeur sacramentelle attribuée par lui à l'eucharistie, non la nature exacte de son contenu. Après les explications données par Augustin, là où il traite *ex professo* du chapitre vi de saint Jean, il est bien difficile de penser qu'il admettait « la présence réelle ». Il faut, en effet, expliquer les affirmations pures et simples du Docteur par ses affirmations développées et commentées, non pas *clarius per obscurius*. Or, ces développements sont nettement contraires à la doctrine qui est devenue la seule correcte dans l'Eglise catholique. Qu'on lise donc, entre autres passages, *in Joan.*, xxvi, 17, 18, — texte que M. T.

a, selon son habitude, la loyauté de signaler, — et qu'on veuille bien y ajouter la lecture du paragraphe suivant ; ce sera comme une contre-épreuve : « Non ait (Christus) : sicut manduco Patrem, et ego vivo propter Patrem... Non enim filius participatione Patris fit melior, qui natus est aequalis; sicut participatione filii per unitatem corporis eius et sanguinis, quod illa manducatio potatioque significat, nos efficimur meliores ». L'idée même de la comparaison *sicut manduco Patrem*, et le motif pour lequel Augustin la repousse, montrent assez le sens tout spirituel qu'il prête à la communion.

Mais il serait parfaitement injuste de demander à l'auteur, toujours et sur tous les points, une indépendance d'esprit absolue. On aura plaisir, au contraire, à reconnaître sa conscience, son érudition, et l'on saluera avec estime tous les travaux qui vaudront cette « Histoire des Dogmes ».

FIRMIN NICOLARDOT.

TIMOTHEUS AELURUS' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Armenischer Text mit deutschem und armenischem Vorwort, zwei Tafeln und dreifachem Register, hrsgg. von KARAPET TER-MEKERTTSCHIAN und ERWAND TER-MINASSIANTZ. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1908. In-8°, xxxv-396 pp.

Timothée Aeloros est un monophysite bien connu du v^e siècle. D'abord patriarche d'Alexandrie, il dut prendre, après le concile de Chalcédoine, le chemin de l'exil et séjourna longtemps à Chersonèse de Crimée et à Gangra. Il mourut en 477. Il utilisa ses loisirs forcés, sur la terre d'exil, à rédiger des traités contre le concile de Chalcédoine et relatifs à la doctrine des deux natures ; d'après l'un d'eux, nous apprenons que Timothée Aeloros et ses partisans ne veulent rien avoir de commun avec Eutychès, ce qui donne à entendre qu'il ne faut pas confondre Eutychianisme et Monophysisme.

Les savants éditeurs de cet important ouvrage estiment (p. vii) qu'il n'a pas pu être traduit en arménien avant 506, ni après 544¹. Ils citent

1) Dans son article sur *Timothéos Kouz...*, Galoust Têr Mkrttchean cherche à établir que la traduction a été faite de 480-484 (p. 11 du tirage à part); ce savant passe ensuite à la question de la langue arménienne hellénophile ;

à l'appui de leur dire le témoignage du patriarche Photius, de Constantinople, d'après lequel cet écrit de Timothée Aeloros a été traduit en arménien sous le catholicat de Nersès II, soit au milieu du vi^e siècle.

L'ouvrage de Timothée Aeloros marque une date dans la littérature arménienne; il a créé un vocabulaire d'expressions dogmatiques, dont se sont servis les théologiens arméniens des âges suivants. Ce texte est la traduction d'un original grec actuellement perdu.

L'édition est faite sur un manuscrit de la bibliothèque patriarcale d'Etchmiadzin, le n° 1988; ce manuscrit, qui ne porte pas de mémorial permettant de le dater, semble être du ix^e ou du x^e siècle; il a été restauré après le xii^e siècle et l'on a remplacé par des feuillets en papier les feuillets en parchemin qui étaient par trop abîmés. La première planche renferme un passage où se rencontrent toutes les lettres de l'alphabet arménien; elle permettra de se faire une idée de l'écriture erkathagir du x^e siècle. L'avant-propos allemand et le titre ont été imprimés en Allemagne; le corps de l'ouvrage, fort bien publié, sort des presses d'Etchmiadzin.

Il y a tout lieu de féliciter les éditeurs du courage et de la persévérance dont ils ont fait preuve en publiant ce texte important. On regrettera seulement qu'ils n'aient pas eu pitié des non arménistes en leur donnant une traduction en langue européenne, comme ils l'ont fait pour leur édition du texte de saint Irénée, qu'ils ont découvert, publié en arménien avec traduction allemande, pourvue de remarques du professeur Adolf Harnack.

F. MACLER.

AUG. COMTE. — **Catéchisme positiviste**, nouv. édit. par P. F. PÉCAUT. — Garnier, 1909, 1 vol. in-12, 386 pp.

M. P. F. Pécaut a raison de donner une nouvelle édition du *Catéchisme* de Comte, et une édition conforme à l'édition primitive. Si, en effet dans la préface mise au quatrième volume de la *Politique positive*, Comte conseillait de faire à son ouvrage un remaniement important, —

d'après lui, les Arméniens ont eu une troisième traduction de la Bible, que l'on appelait *Norabèr Thargmanouthiun* (p. 20-22 du tirage à part). Reste à savoir si les citations de Kouz sont de cette troisième traduction, ou de la précédente (*Revue Ararat*, 1908, p. 564-589).

conseil qu'ont suivi en France P. Laffitte et M. Lagarrigue, — il changea d'avis et dans ses *Lettres aux disciples anglais*, dissuada M. Fisher d'opérer ce changement délicat. Le nouvel éditeur du *Catéchisme* se borne à quelques modifications qui n'ont point d'inconvénient : par exemple, il coupe en deux l'entretien final sur l'*histoire générale de la religion*. C'est précisément la partie de l'ouvrage qui, seule, peut nous occuper ici. Notons d'abord que, dans cette revue générale de l'évolution religieuse de l'humanité, Auguste Comte est loin d'attacher au fétichisme, « sur l'ensemble de la préparation humaine surtout sociale ou même mentale de l'humanité, » autant d'influence qu'au polythéisme. Il se borne à résumer, avec une justesse suffisante, les directions données par cet état primordial à la mentalité humaine (p. 339-342). En ce qui concerne le polythéisme, on est frappé des lacunes de ses appréciations sur la Grèce (p. 349-353). A la date où le *Catéchisme* fut écrit (1852), l'archéologie, l'épigraphie, l'histoire ne permettaient-elles pas plus ou mieux que ces généralisations vagues et assez impatientantes ? « En Grèce la population reste essentiellement passive... Monstrueuse prépondérance accordée à la spéculation sur l'action... La poésie [grecque] commence l'émancipation occidentale ». La civilisation romaine n'est pas, ce semble, beaucoup plus précisément connue de lui. On ne se sent sur un terrain plus solide qu'une fois arrivé à ce qu'il dit (p. 355 et suiv.) de « l'initiation catholico-féodale. » Par le genre de sa culture historique comme par la direction de ses sympathies artistiques Auguste Comte est un romantique. C'est dans le XII^e Entretien que l'on trouve les formules les plus propres à flatter les tendances de certains théoriciens actuels du catholicisme, encore qu'Auguste Comte ne soit pas tendre pour la foi catholique elle-même. « Toutes ces oppositions doivent augmenter beaucoup l'admiration et le respect des vrais philosophes pour ces belles natures pontificales, qui, pendant quelques siècles, retirèrent tant d'efficacité d'une foi radicalement vicieuse » (p. 364). C'est là aussi que s'expriment (p. 371) les répugnances de Comte à l'égard du protestantisme. Toutes ces considérations, quelque contestables qu'elles puissent être, n'ont point perdu de leur intérêt. Le regain de succès qu'a eu dans ces derniers temps la philosophie historique de Gobineau nous ôte le droit d'être sévère pour la façon lourde dont elles sont exprimées et il faut rendre justice, soit à la maîtrise avec laquelle l'évolution religieuse est décrite dans sa marche simultanée et connexe avec l'évolution politique, scientifique ou industrielle, soit à la belle apparence de rigueur avec laquelle est amené

(p. 381) le culte de l'Humanité. La métaphysique prophétisante s'est rarement présentée avec un air plus spécieux de solidité. — L'introduction de M. P. F. Pécaut montre d'une façon très claire et très précise, encore que très sobre, comment la religion de Comte découle de sa sociologie (p. xvi-xxii).

A. RÉBELLIAU.

VICTOR GIRAUD. — **Essai sur Taine, son œuvre et son influence.** 4^e édit., revue et augmentée. — Hachette, 1909, 1 vol. in-12, 361 p.

Tous les ouvrages de Taine intéressent l'histoire des idées religieuses: M. V. Giraud n'a pas de peine à le démontrer dans l'étude si documentée et si approfondie qu'il a consacrée en 1900 à l'histoire intellectuelle et morale de Taine et qui vient d'atteindre à sa quatrième édition. Mais dans la vie d'âme ou d'esprit de Taine, quelle place au juste le souci religieux a-t-il occupée? C'est ce que M. V. G. ne manque pas de rechercher. Il signale, d'abord, avec raison, le recul du spiritualisme chrétien vers 1842, à l'époque où Taine se formait; il ne croit pas toutefois que, malgré cette ambiance, son adolescence ait été vide de sentiments chrétiens. A l'encontre de M. Faguet qui a défini Taine « un positiviste sans mysticisme », et a déclaré que « personne ne fut moins religieux », M. V. Giraud pense, comme Gréard, biographe de Prévost-Paradol, qu'il y eut chez Taine une « crise » religieuse analogue à celle de Renan. Il pense même pouvoir, malgré l'absence de documents précis (p. 17-18) dater cette crise d'août et septembre 1847, du moment où ce lycéen déjà penseur allait entrer en philosophie. La « crise » fut donc courte; dès les bancs du collège, Taine était « sûr de son spinozisme ». En somme, l'« empreinte », chez lui, était faible.

En ce qui concerne Auguste Comte, M. V. Giraud observe que Taine, avant 1864, n'avait pas encore fait d'emprunts à la philosophie positiviste. Alors seulement, l'influence de Comte se surajouta chez lui à celle de Hegel (p. 62-64). Puis, plus tard en Angleterre, Taine eut « la révélation » du Protestantisme, mais sans s'instruire à fond de l'état où le Protestantisme se trouvait alors chez nos voisins. Il ne vit rien du mouvement d'Oxford, de l'action exercée par Newman et Manning; il s'exagéra, selon M. V. Giraud, l'importance conservée à cette époque par le *Common Prayer Book*. Il prit en tout cas alors, — ou il renforça — une sympathie antérieure pour le Protestantisme « libre », tel que l'Alle-

magne l'avait vu se manifester avec Schleiermacher, tel qu'il en trouvait en Angleterre des formes nombreuses. Il se peut aussi, comme M. V. Giraud le suppose ingénieusement d'après l'*Histoire de la Littérature anglaise* (1856), que la lecture de Milton, de Byron, de Carlyle ait au moins contribué à lui redonner « l'inquiétude religieuse ». M. V. G. a raison de prendre acte, à ce moment de la vie de Taine, de mots significatifs comme ceux-ci : « Nous parviendrons à la vérité, non au calme », « c'est notre affaire aujourd'hui de chercher... une religion nouvelle », et il n'est pas moins fondé à affirmer que l'attention de Taine pour les questions religieuses s'est accrue aussi dès lors peut-être sous l'influence de Renan (p. 100). Toujours est-il que, dans l'*Ancien régime* (1872), Taine ne considère plus le christianisme avec le même dédain que jadis. Il en pèse l'apport dans la société moderne. Il en mesure la valeur sociale. Il croit pouvoir constater que dans « le service moral des sociétés », rien ne le peut suppléer, pas même la raison philosophique, « qu'il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente fatale ». Inutile d'ajouter que M. V. G. n'oublie pas le « profond bouleversement moral », l'« angoisse », le mélange de sentiments de tristesse, déçue et découragée, — de dégoût, — d'appréhensions parfois un peu effarées que produisent chez Taine la guerre de 1870, la Commune et les manifestations révolutionnaires qui suivirent, soit dans la pensée des jeunes générations, soit dans les actes de la classe ouvrière.

Jusqu'où alla dans le sens religieux cette évolution réconciliatrice de Taine? M. V. Giraud fait sur ce point un aveu empreint de cette scrupuleuse bonne foi qui ne l'abandonne jamais, et qui lui donne une physionomie si noble parmi les savants croyants de notre époque. Il confesse que, même dans l'*Ancien Régime*, l'idée d'une contradiction absolue et irremédiable entre la science et la foi catholique est toujours présente, toujours aussi forte; que cette idée persista chez lui jusqu'au dernier jour; qu'au contraire il ne cessa de penser que « chez le protestant, cette opposition n'est ni extrême, ni définitive ». Et, ajoute M. Giraud « eût-il vécu vingt ans de plus qu'il n'aurait pas changé d'opinion ». C'est bien mon impression, et aussi que le sentiment de Taine à l'égard du Protestantisme provient plutôt d'une indulgence sociologique que d'une sympathie mystique. Et si l'appréciation de M. Faguet sur l'« irrégion » de Taine appelle, dans le détail, quelques corrections, elle est vraie dans le fond.

A. RÉBELLIAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. OSCAR BOYD. — **The Octateuch in Ethiopic** according to the text of the Paris codex. Part I : *Genesis*. Leyden, Brill, 1909; in-8°, pp. xxii-158 (*Bibliotheca Abessinica*, vol. III). — Une version éthiopienne de la Bible fut la conséquence nécessaire de l'introduction du christianisme en Éthiopie. Son origine remonte donc au v^e, peut-être même au iv^e siècle. Mais nous ne possédons aucun ms. qui ne soit d'un millier d'années plus récent, et au cours de ces dix siècles la version primitive a été, à diverses reprises, révisée et corrigée d'après des documents grecs, arabes et peut-être coptes. En 1853, Dillmann publia le texte éthiopien de l'Octateuque (Gen., Ex., Lév., Num., Deut., Jos., Jug., Ruth). Cette édition, malgré la haute compétence de l'auteur, fut fort critiquée. Outre que l'éditeur n'avait pu mettre à profit le plus ancien ms. connu (cod. 3 de la Bibliothèque Nationale de Paris), il avait tenté de rétablir le texte primitif, restitution qui paraît souvent arbitraire et fort risquée; enfin, son livre fut imprimé avec un caractère disgracieux et aujourd'hui abandonné. Ces raisons ont porté M. Boyd à mettre la main à une nouvelle édition de l'Octateuque. Celle-ci a pour base le ms. de Paris, dont le texte est minutieusement reproduit. Cinq autres manuscrits, choisis parmi les meilleurs, ont fourni les variantes qui sont notées au bas des pages, au lieu d'être renvoyées à la fin du volume comme chez Dillmann. La nouvelle publication sera donc bien accueillie de tous ceux qui s'intéressent à l'étude de la langue ge'ez ou à la critique biblique. Au point de vue de cette dernière, les conjectures de Dillmann conserveront encore quelque intérêt, et la nouvelle édition, tout en étant plus pratique et plus élégante, ne fera pas oublier complètement sa devancière.

J.-B. CH.

ADALBERT MERX. — **Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner**. Nach bisher unbekannten Quellen. Mit einem Gedächtniswort von Karl Marti (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XVII). Un vol. in-8° de (5 +) 92 p. Giessen, Alfred Töpelmann, 1909, M. 5. — Dans ce volume, le dernier qui soit sorti de sa plume — il est mort après avoir donné le bon à tirer, comme nous l'apprend M. Marti dans la notice nécrologique qu'il lui a consacrée — le professeur Ad. Merx a réuni quatre textes relatifs au Messie samaritain ou *Taheb*, c'est-à-dire « revenant ».

Le premier et le plus important, qui avait déjà paru dans les Actes du huitième Congrès des Orientalistes, est réédité ici plus complètement (p. 27-49); c'est un fragment d'une grande pièce liturgique en hébreu — mais quel hébreu! — décrite dans l'Introduction (p. 6-18) et dont l'auteur est le grand-prêtre Abicha' ben Pinhas (1442-1475). On la trouvera maintenant tout entière, avec quelques variantes, dans l'édition de A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (2 vol. de 880 + C p.; Oxford, 1909), où le chapitre du Tabeb occupe les pages 513-514.

Le second texte, en arabe, contient dix preuves bibliques de l'arrivée du Messie. Cet opuscule est analogue, sinon identique, à celui qui est traduit dans la publication intitulée *The Messianic Hope of the Samaritans*, que nous ne connaissons que par cette Revue (LVIII, 125). — Le troisième, également en arabe, est une dissertation polémique du scheïkh Ibrahim de la famille de Qayas, dirigée contre le scheïkh Hibat Ibn Nagem al Matari (1547). — Le quatrième — du même auteur? — est une sorte de Midrasch en hébreu sur le déluge, où Noé est considéré comme le prototype du Messie.

Les traductions de Merx donnent une idée suffisante des originaux. Son commentaire est parfois aventureux; les parallèles de l'aggada demanderaient à être examinés de près et complétés. L'auteur attache sans doute trop d'importance à la « dogmatique » des Samaritains, par exemple quand il demande qu'on tienne compte « du samaritanisme comme facteur du mouvement religieux de l'époque où le christianisme a élaboré ses doctrines » (p. 52). Il faudra résoudre des problèmes épineux d'origine et de filiation avant de déterminer la place des Samaritains dans l'histoire religieuse, si tant est qu'ils y occupent une place. Quoi qu'il en soit, on doit savoir gré au regretté savant d'avoir publié ces matériaux sur la théologie et la littérature samaritaines, si on peut appeler cela de la théologie et de la littérature.

M. LIBER.

J. VAN BEEK. — **Athenagoras' geschrift De Resurrectione Mortuorum.** — Leyde, Eduard Ydo, 1908, 149 pages. — « Rien de précis n'est connu sur la vie d'Athénagore, sous le nom duquel existent deux écrits apologétiques, dans un desquels il prend plus spécialement la défense de la résurrection des morts, d'après Tertullien la thèse la plus importante du christianisme ». Cette doctrine n'est pas spécifiquement chrétienne. L'animisme primitif croit aussi à une vie ultérieure.

Athénagore était un Grec qui vivait sous les Antonins. Le christianisme dans cette période puisait sa force dans son caractère universel, dans les apologistes et la constance des martyrs; mais il avait contre lui ses origines juives, son sectarisme et son rigorisme. Plusieurs partis se disputaient parmi les chrétiens mêmes; il y avait des chrétiens-hellènes et des chrétiens-juifs, des docètes, des montanistes et d'autres sectes; la lutte était reconnue comme condition de l'existence par Origène, lorsqu'il répondait à Celse, qui reprochait leur

manque d'homogénéité aux chrétiens. Le rigorisme ascétique contribua aussi à rendre la propagande de la nouvelle foi plus difficile. Le cynisme parmi les païens était une exagération parallèle au rigorisme chrétien.

Le but d'Athénagore avait été d'abord de combattre les chrétiens en commentant leurs écrits. Dans les deux ouvrages que nous possédons de lui, il enseigne qu'un Dieu unique peut seulement trouver place dans le monde, mais il n'oublie pas de dire — quoique chrétien — que les philosophes grecs ont dit beaucoup de bonnes choses, et que plusieurs d'entre eux ont aussi prêché l'unité de Dieu. Les prophètes de l'Ancien Testament emportent la balance pour prouver les conceptions chrétiennes. « Euripide, Sophocle, Philolaüs, Lysis et Opsimus, les Pythagoriciens, Platon, Aristote et ses disciples, ont enseigné l'unité de Dieu, et au fait aussi la Stoa; mais aucun d'eux n'a pour cela été condamné. Pourquoi alors condamner les chrétiens, qui dans leurs Prophètes possèdent la vérité que les philosophes n'ont pu que chercher? » — « Qu'il n'y ait pas plus d'un Dieu, s'ensuit du fait qu'il n'en peut être qu'un seul à la même place : en dehors de cette place tout est rempli par cet unique Dieu, parce que son omnipotence s'étend à tout. Sans plus, cette preuve ne serait pas suffisante, mais les écrits des Prophètes, que vous aussi devez connaître, l'affirment. L'Esprit de Dieu les a inspirés, et s'est servi des Prophètes comme un musicien se sert de la flûte ».

L'Apologie d'Athénagore, réfutant les adversaires de la doctrine de la Résurrection, est donnée *in extenso*, en traduction hollandaise. Athénagore voulait démontrer que Dieu peut et veut rappeler les morts à la vie, tandis que la résurrection serait aussi rendue plausible par des arguments empruntés à la nature humaine et au but de la vie. « Un ouvrier ne peut reconstruire un vase qui est cassé en mille morceaux, mais cela ne peut se comparer à l'ouvrage de Dieu ». — « Dieu ne veut pas ce qui est injuste ou contraire à sa dignité. La résurrection des morts n'est ni l'un ni l'autre ».

Les chapitres qui terminent le livre résument les endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament qui parlent de la Résurrection et les textes de Tertullien se rapportant à ce sujet. Les symboles de résurrection dans les catacombes de Rome sont décrits aussi. Les auteurs chrétiens rejetaient la doctrine de la fatalité et assignaient à l'homme une destination supérieure, où à son corps revient un honneur aussi grand qu'à son âme. La tendance ascétique a trop exagéré, en demandant l'attention pour le seul esprit, espérant des récompenses futures pour la sévérité envers le corps. Par la doctrine de la résurrection la peur de la mort avait été vaincue, et l'évêque Cyprien de Carthage, qui fut martyrisé en 258, insiste pour qu'on ne pleure pas les morts ni qu'on en porte le deuil, car ces morts sont bienheureux.

B. P. VAN DER VOO.

F. CUMONT. — **La théologie solaire du Paganisme romain** (Extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et*

Belles-Lettres, t. XII, 1^{re} partie). Paris, Klincksieck, 1909. — On sait que le culte du Soleil, l'héliolâtrie, fut la dernière forme du paganisme antique. Au contraire, pendant les siècles qui précédèrent l'ère chrétienne, ni Hélios en Grèce, ni Sol en Italie n'avaient été des dieux de premier ordre. M. F. Cumont a cherché les raisons de la faveur extrême dont a joui au III^e et au IV^e siècles de l'empire le culte du Soleil. D'après lui, la vraie cause de cette faveur doit être cherchée dans les progrès que l'astronomie fit à l'époque alexandrine. Alors seulement on comprit le rôle immense que le Soleil jouait dans la vie universelle; on vit en lui la source de toute lumière, de toute chaleur, de toute fécondité, de toute activité, de toute intelligence. La théologie solaire se constitua, se développa, s'étendit sous la double influence de ces progrès de l'astronomie et des doctrines stoïciennes. « Le système [qui en dérivait] fut l'œuvre commune des prêtres et des philosophes de Mésopotamie et de Syrie; dans les temples de ces pays, il prédomina probablement depuis la période des Séleucides et il amena partout la transformation des Baals locaux en divinités héliques. De l'Asie, il passa en Europe, où il se répandit dès le début de notre ère... ».

J. TOUTAIN.

ORMA FITCH BUTLER. — **Studies in the Life of Heliogabalus.** New-York et Londres, Macmillan et Co, 1903. — Le travail d'O. Fitch Butler, intitulé *Studies in the Life of Heliogabalus*, n'intéresse pas spécialement l'histoire des religions. Il consiste essentiellement en une étude sur la Vie de l'empereur Héliogabale insérée dans l'œuvre collective des *Scriptores Historiae Augustae*. Cette étude est précédée d'un exposé préliminaire sur l'attitude des érudits modernes et les diverses phases de la critique à l'égard des auteurs de l'Histoire Auguste. La Vie d'Héliogabale est examinée dans ses diverses parties; les sources auxquelles il a été puisé pour l'écrire, la valeur respective des renseignements qui s'y trouvent réunis, la comparaison de ces renseignements avec ceux que Dion Cassius et Hérodien nous ont laissés sur le même empereur : tels sont les principaux points traités dans l'ouvrage. O. Fitch Butler conclut que la Vie d'Héliogabale est trop composite pour qu'on puisse l'attribuer, dans la forme où elle nous est parvenue, à un seul et même auteur. Qu'il nous suffise de signaler ici les pages relatives à l'introduction par l'empereur, originaire d'Emèse, du culte de son dieu favori Elagabal à Rome et à la construction de trois temples en l'honneur de ce dieu, dont deux étaient situés dans les faubourgs de Rome et l'autre à l'intérieur même de la cité, probablement sur le Palatin. Mentionnons aussi l'*Appendice A*, où O. F. Butler décrit la procession du dieu Elagabal, conduit en grande pompe à l'un de ses temples suburbains.

J. TOUTAIN.

V. MACCHIORO. — **Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane, studi di ermeneutica.** Naples, 1909. — On sait qu'à Rome comme en

Grèce, peut-être même plus qu'en Grèce, les monuments funéraires, cippes, stèles, sarcophages, étaient décorés de bas-reliefs. De ces bas-reliefs, les uns représentent des scènes plus ou moins complexes ; les autres sont, à première vue, purement décoratifs. M. V. Macchioro, dans un Mémoire très nourri et fort bien composé qu'il a lu devant l'Académie royale d'archéologie, de littérature et des Beaux-arts de Naples, attribue à la plupart de ces reliefs une valeur symbolique. Il a soin de distinguer ce qu'il appelle le symbolisme inconscient du symbolisme conscient. Il ne conteste pas que beaucoup de motifs aient été sculptés sur les monuments funéraires par des artistes ou des artisans qui n'y voyaient que des éléments décoratifs, mais il affirme qu'à l'origine ces motifs ont été imaginés avec l'intention de symboliser une idée morale ou religieuse, une conception eschatologique.

Après une étude générale sur le symbolisme et ses principaux caractères, M. V. Macchioro passe en revue les nombreux symboles de la sculpture funéraire, en les groupant d'après leur sens : les symboles de l'âme séparée du corps (le papillon; le groupe d'Eros et Psyché; l'oiseau; la cigale); les symboles du voyage de l'âme aux Enfers (le voyage en char; le voyage en bateau; le dauphin); la Porte d'Hadès; les symboles du rafraîchissement de l'âme (l'oiseau buvant, la colombe buvant dans un vase); les symboles de l'état de l'âme dans le monde d'outre-tombe (les croyances et les motifs dionysiaques; la grappe de raisin; la grappe et l'oiseau; la corbeille de fruits; le coq; le lièvre; le lièvre et l'aigle; le serpent; le banquet funèbre); les symboles de l'apothéose (l'héroïsation; le nimbe; le paon; l'aigle). Chacun de ces nombreux motifs est l'objet, dans le mémoire de M. V. Macchioro, d'une étude à la fois archéologique, religieuse et morale.

En conclusion, l'auteur exprime le vœu que l'archéologie devienne « pour l'âge classique ce qu'elle est déjà pour la période préhistorique, non pas seulement une histoire de l'art, mais une science vraiment et proprement sociologique, capable d'étudier, avec les moyens spéciaux dont elle dispose, les phénomènes sociaux les plus complexes, et parmi ces phénomènes, celui qui chez les anciens avait la plus haute importance, la religion ». En principe, nous ne sommes pas hostiles à ces larges conceptions, qui corrigent les tendances trop fréquentes à des spécialisations excessives; mais il nous paraît nécessaire de bien établir la véritable nature d'un document avant d'en tirer telles ou telles conclusions; ce serait à nos yeux une méthode dangereuse d'affirmer *a priori* que tout en archéologie funéraire a une valeur symbolique, puis de vouloir, sous l'influence de cette idée, retrouver le sens précis de chaque détail.

J. TOUTAIN.

F. NAU. — **Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien** (fils d'Anaël, neveu de Tobie), traduction des versions syriaques, avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néosyriaque et roumaine. — Paris, Letouzey et Ané, 1909. In-8°, 312 p. — Ce volume est un inventaire complet

des textes qui concernent l'histoire d'Ahikar et les maximes qui ont circulé sous son nom. C'est donc un recueil des plus précieux au point de vue de l'Histoire des Religions et du folk-lore. La contribution personnelle de l'auteur à la collection des textes et à leur traduction est considérable et des plus méritoires. On peut dire qu'il a mis à la disposition des érudits un dossier complet sur cette importante question. Ce dossier est même définitif, à moins qu'un hasard heureux ne fasse découvrir d'autres fragments du texte araméen trouvé par la mission allemande d'Éléphantine et que doit éditer Sachau. Dans une longue introduction et aussi dans ses notes et additions, M. Nau étudie les problèmes historiques et littéraires qui se rattachent à Ahikar. Voici le résumé de ses conclusions : « Nous tenons qu'au VII^e siècle avant notre ère vivait un homme puissant et sage, tour à tour favori du roi et proscrit, auteur de maximes morales et d'allégories ou paraboles. Au V^e siècle avant notre ère, son histoire et ses maximes étaient répandues dans tout le monde juif, puisque les papyrus araméens trouvés au sud de l'Égypte, à Éléphantine, sont de cette époque. Démocrite, dans son voyage à Babylone, y trouvait les Maximes et les traduisait à l'usage des Grecs. Les allégories servirent de modèles aux fables mises sous le nom d'Esopé. Depuis lors, la tradition a coulé dans le moule primitif toute sorte d'éléments que nous avons réunis dans le présent ouvrage » (p. 291). On n'accordera pas facilement à M. Nau qu'Ahikar soit un personnage historique. Car les traits mêmes que l'érudit orientaliste retient comme incontestables paraissent purement légendaires : Ahikar, scribe de Sennachérib et de Sarhédom, adopte son neveu Nadan et lui donne une série de conseils (la première série des maximes, ch. III, 1-95) ; Nadan n'en profite pas, trahit son oncle et le fait condamner à mort comme conspirateur ; la sentence n'est pas exécutée ; quelque temps après, le roi d'Égypte demande au roi d'Assyrie de lui envoyer un homme capable de répondre à toutes ses questions et de bâtir un palais dans les airs ; Ahikar, chargé de cette mission, la remplit avec succès ; à son retour il demande qu'on lui livre Nadan qu'il fait bâtonner, et auquel il adresse ensuite une série de maximes (XXXIII, 96-142).

Quant au problème littéraire, les conclusions de M. Nau auront beaucoup de peine à rallier l'assentiment général. La thèse de M. Cosquin, souvent reprise depuis, sur les rapports du Livre de Tobie avec le conte d'Ahikar ne paraît pas sérieusement ébranlée par les arguments contraires versés aux débats. Si, comme le pense M. Nau, la sagesse d'Ahikar est inspirée des Proverbes et des Psaumes, ces parties de la Bible remonteraient au VI^e siècle, contrairement à l'opinion de la généralité des exégètes. Enfin, les recueils gnomiques de Démocrite et de Ménandre qui auraient été influencés par les sentences d'Ahikar sont des recueils pseudépigraphes et tardifs, fortement interpolés. Les fables de Loqman ne sont ni authentiques ni anciennes. Elles dérivent du syriaque et sont d'origine chrétienne.

L.

ALBERT HAUCK. — **Die Entstehung der geistlichen Territorien** (*Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Koeniglich. Saechsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Band XXVIII, n° XVIII). — Leipzig, B. G. Teubner, 1909, 28 p. gr. in-8°. Prix : 1 fr. 50. — Le présent mémoire est l'exposé, à la fois concis, lucide et complet de la question passablement compliquée de la formation des territoires ecclésiastiques dans le Saint-Empire-romain-germanique; c'est un travail à la fois scientifique et littéraire, comme on pouvait l'attendre de l'éminent historien de l'Église allemande au moyen-âge qu'est M. Hauck. Sans doute, cette formation est connue depuis longtemps dans ses lignes générales et il n'y a plus de problèmes d'importance majeure à élucider sur cette matière; mais c'est une jouissance véritable de voir un savant aussi compétent développer d'une façon si sobre, et j'ajouterais volontiers, si élégante, les raisons pour lesquelles l'Allemagne a vu, du XI^e au XII^e siècle, la puissance de ses évêques se fonder sur une base territoriale et aboutir à l'acquisition de droits souverains, alors que, dans d'autres régions de la chrétienté, l'épiscopat était de plus en plus réduit à des droits honorifiques et à un rôle spirituel. On prend plaisir à voir M. H. exposer avec simplicité, mais en n'omettant aucun trait caractéristique, les motifs assez divers de cette formation, spéciale au Saint-Empire, ayant soin de fournir partout des exemples bien choisis du *processus* local. Car il est nécessaire d'appuyer sur ce fait que, si les résultats sont généralement les mêmes, on y est arrivé par des moyens différents. Tantôt les évêques ont acheté les droits régaliens, tantôt ils les ont simplement usurpés; à côté des domaines acquis, des terres reçues en donations, des droits usurpés, nous voyons en certains cas la souveraineté épiscopale s'établir, là même où aucun droit de propriété n'était acquis à l'Église. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que depuis l'écroulement de la dynastie des Hohenstaufen la situation générale est fixée; les limites des principautés épiscopales et abbatiales ont encore changé quelquefois, mais les territoires eux-mêmes ont tous existé jusqu'à la Réforme¹; et même plus tard (on peut dire jusqu'à nos jours) dans le centre, le sud et le sud-ouest de l'Empire allemand actuel, la statistique nous montre les populations portant la marque indélébile de ces organismes politiques, nés des circonscriptions ecclésiastiques des premiers siècles du moyen-âge.

ROD. REUSS.

CECIL HENRY BOMPAS. — **Folk-Lore of the Santal Parganas**. In-8° de 483 pp. — David Nutt, Londres, 1909. — Évidemment, ce n'est pas tout le Folk-Lore des Santals que nous avons dans ce volume; ce n'en est qu'une

1) Quelques-unes des plus faibles n'ont pu résister à l'absorption par les pouvoirs temporels enveloppants; tels par exemple les évêchés de Brandebourg et de Havelberg, vis-à-vis des Hohenzollern; mais l'exception est si rare qu'elle ne fait que confirmer la règle.

partie, mais très importante : environ cent quatre-vingt-cinq contes et récits, directement recueillis par la Rév. O. Bodding, des Missions scandinaves, et traduits en anglais par M. Bompas. Extrêmement intéressants pour le folkloriste et l'ethnologue, c'est cependant à l'attention de ceux qui s'occupent des religions primitives que je voudrais les recommander. Les Santals sont essentiellement animistes. Toute la nature autour d'eux est hantée d'esprits. Comment se les représentent-ils ? Quels sont leurs rapports réciproques ? Personnellement, j'ai été frappé de la similitude qu'offrent leurs conceptions avec celles des anciens Germains, des Scandinaves principalement. Chez les uns et les autres, « bongas » et « elfes » prennent à volonté la forme humaine ou toute forme animale qu'il leur plaît ; les mariages entre eux et les enfants des hommes sont fréquents ; ils sont particulièrement sensibles à la musique... Enfin ils semblent être surtout des esprits des eaux. Chez les Santals, en cas de sécheresse extrême, on leur sacrifiait des animaux, des hommes, une vierge parée de ses plus beaux atours, avec accompagnement de danses et de festins. Ne pouvons-nous pas logiquement déduire de ces faits qu'il en dût être ainsi chez les Germains primitifs ? C'est un nouvel argument à l'appui de ceux que nous possédions déjà.

LÉON PINEAU.

CHRONIQUE

PUBLICATIONS DIVERSES

Les Sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne ont été étudiés par le Dr Capitan devant l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1910, p. 109-126). Le savant américaniste a exposé des faits intéressants et appuyés de figures, qui rentrent dans des séries connues par ailleurs de sacrifices humains et qu'il serait facile de classer d'après ces types bien définis. Tels sont le sacrifice de fondation au Cundinamarca destiné à créer le génie tutélaire de la forteresse qu'on construisait, les incisions rituelles qui contraignent le dieu par l'union du sang, les sacrifices agraires, le sacrifice avec consommation par la collectivité, dont l'anthropophagie rituelle n'est qu'une des formes. Le mythe aztèque d'après lequel le lépreux Nanacatzin se transforme en soleil par le fait qu'il se jette le premier dans le feu, atteste la croyance à la divinisation de la victime sacrifiée.

— Dans le fascicule II du septième volume de la *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientales* (Paris, Leroux, 1910) qui paraît dorénavant sous la direction du Père Scheil et de M. Fr. Thureau-Dangin, ce dernier précise le caractère de la déesse Nisaba, déesse des céréales. Une tablette de Tello fait de Nisaba la déesse des roseaux ou mieux la déesse-roseau et M. Thureau-Dangin en retrouve la représentation sur une empreinte de sceau (L. Heuzey, *Découvertes*, p. 287) et des cylindres où de grands roseaux paraissent sortir de ses épaules. De déesse de la végétation spontanée, elle serait devenue une divinité agricole. Mais son caractère primitif de déesse-roseau explique ses divers attributs. Le style, qui servait à tracer les caractères cunéiformes sur l'argile, était taillé dans une tige de roseau : aussi la déesse-roseau est-elle devenue la déesse de l'écriture, puis la déesse de la science, plus spécialement des nombres, et par suite de l'astronomie.

— Nous avons signalé l'explication du mythe de Pandore que proposait M. P. Girard (*RHR*, 1909, II, p. 282) en identifiant l'*Elpis* d'Hésiode à « l'Espérance ». M. Pierre Waltz (*Revue des Etudes grecques*, 1910, p. 49-57) préfère la traduction par « prescience, attente du malheur ». La prescience est un mal que les dieux ont tenu à nous épargner. « C'est aussi ce qu'Hésiode dit de l'*Elpis*. La tradition mythologique et la philologie sont d'accord pour appuyer

notre interprétation : Pandore, instrument inconscient de la vengeance divine, ouvre, par un geste de curiosité instinctive, la jarre des fléaux, puis laisse retomber le couvercle, sans trop savoir elle-même pourquoi, juste à temps pour nous éviter le châtement suprême que, par un scrupule tardif, le roi des dieux hésite à nous infliger : la connaissance des malheurs à venir... Loin que l'Elpis s'identifie avec l'Espérance, c'est justement en la retenant prisonnière que les dieux nous permettent encore d'espérer. » Sans entrer dans une discussion qui est du ressort des philologues, on doit reconnaître que l'explication de M. Waltz a l'avantage d'être complète ; celle de M. Girard soulevait plus de difficultés qu'elle ne pouvait en résoudre.

— Dans la même revue (*Rev. Et. gr.*, 1910, p. 58 et suiv.), M. René Pichon reprend l'étude des tablettes orphiques de Corigliano qui font mention du chevreau tombé dans le lait. Après la formule : « Tu es devenu dieu, d'homme que tu étais », on lit : « Chevreau, je suis (var. : tu es) tombé dans le lait ». M. Salomon Reinach (*Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 123 et suiv.) a pensé à un bain d'initiation, puis il s'est demandé si le lait n'indiquerait pas une nourriture spirituelle, auquel cas il comprendrait : « Je suis devenu chevreau et j'ai rencontré le lait dont j'avais besoin ». M. Pichon, et ceci est d'une bonne méthode exégétique, n'accepte pas la métaphore et s'en tient au sens pratique de la première explication. Dans les mots de passe des initiés, conservés par Clément d'Alexandrie, *ek tympanou ephagon*, etc... « chacun des *symbola* représente un geste réel, et doit être pris au pied de la lettre. Ce n'est pas par métaphore que le myste mange dans le tambourin, boit dans la cymbale, porte un vase sacré, se cache sous le lit, etc... Donc, en vertu d'une analogie qu'on ne saurait nier sans sophisme, ce n'est pas par métaphore non plus que le « chevreau » doit être « tombé dans le lait ». Il faut donc, il me semble, revenir à la première explication de M. S. Reinach, et songer à une immersion mystique. » Mais il y a une difficulté. Comment trouver assez de lait pour de telles cérémonies ? Ici encore M. Pichon apporte une solution parfaitement correcte, celle de la substitution que Servius précise en ces termes : « Il faut savoir que, dans les cérémonies du culte, le simulacre est accepté à la place de l'objet réel ; c'est pour cela que, lorsque certains animaux, difficiles à trouver, sont exigés pour le sacrifice, on en fabrique des images en pain ou en cire, et ces images sont reçues pour vraies. »

Il suffisait de mêler à l'eau de ce baptême quelque substance la colorant légèrement pour être en droit de l'utiliser comme du lait véritable.

— On connaît la brillante théorie de M. Fr. Cumont, développée dans plusieurs articles et résumée dans la nouvelle édition de son volume sur *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, d'après laquelle le vieux culte thraco-phrygien de Sabazios aurait subi une transformation monothéiste sous l'influence du culte juif apporté en Asie Mineure par les colons juifs qu'Antio-

chus y déporta en 200 av. notre ère. Dans son savant article *Sabazios* du *Roscher's Lexikon*, M. Eisele a cru trouver une confirmation à ces vues dans *Apoc. Ioh.*, II, 9, où il est question de la synagogue de Satan. Si les colons juifs à l'intérieur de l'Anatolie ont pu être plus ou moins gagnés aux cultes locaux, l'hypothèse est plus difficile à admettre pour la colonie juive de Smyrne, en relations suivies avec les centres orthodoxes. Elle doit être rejetée, car nous avons une preuve certaine de l'orthodoxie des juifs d'Ionie : en 14 av. J.-C., Agrippa reçut une délégation de ces Juifs qui se plaignaient d'être empêchés, par les autorités, d'observer les prescriptions de leur culte aussi rigoureusement qu'ils le désiraient (Josèphe, *Ant.*, XVI, II, 2-5). Dans le *Musée Belge*, 1909, p. 227 et suiv., M. A. Jamar a publié une critique des théories de M. Cumont et voudrait substituer l'action des cultes syriens, notamment du Jupiter Héliopolitain, à celle du Judaïsme. C'est l'occasion, pour le savant historien du Mithriacisme, de précisions nouvelles (*A propos de Sabazios et du judaïsme*, dans *Musée Belge*, 1910, p. 55 et suiv.) qu'on lira avec fruit. Il ne dissimule pas l'obscurité du sujet : « Les cultes d'Anatolie, dit-il, sont encore si mal connus qu'il est bien difficile de discerner à quelle tribu sémitique ils ont fait des emprunts, d'autant plus que la vieille religion des colons juifs d'Anatolie n'avait pas encore la rigueur de l'orthodoxie talmudique. » C'est parfaitement poser la question : le judaïsme n'avait pas alors l'unité qu'il trouvera plus tard ; la population paysane inclinait encore vers les cultes païens.

— M. de la Ville de Mirmont a réuni ses articles sur *L'Astrologie chez les Gallo-Romains* publiés dans la *Revue des études anciennes*. En les présentant à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1910, p. 10-11), M. Salomon Reinach a formulé ainsi son opinion : « M. de Mirmont semble bien avoir épuisé son sujet, qu'il a été le premier à traiter dans toute son ampleur. Le grand rôle joué par l'astrologie à l'époque d'Ausone a été mis par lui en pleine lumière, et il a parfaitement montré la persistance de cette illusion dans la Gaule chrétienne. Elle était si répandue, si tenace, que les docteurs de l'Église gallicane ont éprouvé quelque embarras à la combattre, alors qu'ils n'avaient aucun scrupule à dénoncer les autres erreurs du paganisme. L'évêque Sidoine Apollinaire montre même pour l'astrologie « une indulgente curiosité » ; c'était, à vrai dire, chez les lettrés gallo-romains, tout ce qui restait de l'ancienne religion. La fausse science survivait aux faux dieux. »

M. S. Reinach ne fait qu'une réserve, c'est lorsque M. de Mirmont cherche à établir que les Druides n'ont pas été astrologues et qu'ainsi l'astrologie gréco-romaine n'a pas pris, en Gaule, la suite de l'astrologie des Druides. « Mais il n'en est pas moins prouvé que l'astrologie des Gallo-Romains est essentiellement celle des Grecs, devenue commune à tout l'Empire, et non celle des anciens prêtres gaulois, qui disparut avec eux. »

— La valeur de la tradition, c'est-à-dire du *ḥadīth*, pour reconstituer la vie ou *sīra* de Mahomet, est fort douteuse. Le P. Lammens (*Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet?* extr. des *Recherches de science religieuse*, 1910, n° 1) s'attache à en montrer la fragilité et à prouver 1°) que le Coran fournit la seule base historique de la *sīra*; 2°) que la Tradition ne constitue pas un complément d'informations, mais un développement apocryphe. Le savant auteur admet pour la période médinoise de la vie de Mahomet une vague tradition orale, aux débuts de l'hégire; mais elle a été faussée de bonne heure et adaptée au Coran. « Quand donc la Tradition islamique prétend se donner comme une source d'information indépendante, comme le résultat d'une enquête, organisée par les contemporains sur la vie du Prophète arabe, nous pouvons... la considérer comme une des plus grandes supercheries historiques dont les annales littéraires aient gardé le souvenir. » Et de nombreux exemples montrent le travail de broderie, sans valeur historique, accompli par les traditionnalistes sur les versets du Coran. Même les renseignements qu'ils prétendent ajouter au livre sacré sur les grandes journées de l'Islam : Badr, Tabouk et Hounain, sont imaginés. La conclusion du P. Lammens est cependant plus tempérée que ne le laisserait croire sa démolition de la « tradition ». Il ne la rejette pas complètement, il en utilisera les « nombreuses parcelles de vérité historique » pour l'étude qu'il prépare sur Mahomet; mais « au lieu du portrait en pied, brossé par Caussin de Perceval, Sprenger et Muir, il faudra provisoirement se contenter d'une pâle esquisse. »

— Nous avons eu l'occasion de signaler ces curieux accessoires du culte que sont les trônes consacrés à la divinité (*RHR*, 1910, I, p. 99-101) et spécialement deux trônes d'Astarté provenant d'Oumm el-Awâmîd, près de Tyr. On peut signaler avec le P. Ronzevalle, de la même provenance, un troisième exemplaire d'autant plus remarquable qu'il portait une inscription phénicienne bien connue sous le nom de « seconde d'Oumm el-Awâmîd » et cotée *CIS*, I, 8 : dédicace d'Abdešmoun à Milk-Aštar, El-Hamman, pour le salut de son fils. Le trône ainsi consacré ne paraît pas avoir été achevé, mais le croquis donné par Renau ne laisse guère de doute sur la destination du monument. L'inscription a été sciée et seule rapportée au Louvre.

R. D.

— Nos lecteurs n'ignorent pas les « Revues générales » que publie la *Revue de Synthèse historique*; M. J. Toutain a donné dans cette précieuse collection, pour les religions de la Grèce et de Rome, un inventaire du travail historique fait et à faire (Tir. à part. Paris, Cerf, 1910, 27 p.). Nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de louer ici les dons d'exposition élégante et claire de notre collaborateur; l'on connaît aussi la sûreté et la sobriété de son érudition. La plupart des ouvrages qu'il analyse dans cette « revue générale » (*Griechische Mythologie* de O. Gruppe, *Religion und Kultus der Römer*, de G. Wissowa

livres de MM. Farnell, P. Foucart, S. Reinach, Nissen, de M^{lle} J. Harrison, de MM. Ch. Renel, F. Cumont), ont fait l'objet de comptes rendus signés de lui et parus ici même. A propos de ces travaux et aussi dans un article paru au cours de l'année 1909, M. Toutain a exposé à nos lecteurs les jugements de valeur qu'il estime devoir être portés sur l'une et l'autre des méthodes qui, à son avis, se partagent la faveur des historiens actuels des religions : l'une est l'école historique, il donne à l'autre le nom d'« école exégétique » : la tendance historique, vers laquelle vont, on le sait, toutes les préférences de M. Toutain, se caractérise selon lui par deux idées principales : « 1° le souci de ne point séparer les phénomènes religieux du milieu géographique, ethnographique et social dans lequel ils se sont produits ; 2° la préoccupation constante de saisir les modifications qu'ils ont subies au cours des siècles, les influences multiples qui se sont exercées sur eux, l'évolution qui a été la résultante de ces modifications et de ces influences. — En regard de cette précision, de ce souci rigoureux de situer tel fait religieux dans le temps et dans l'espace, M. Toutain place l'imprécision foncière qu'il attribue aux « exégètes ». « Non seulement ils ne se soucient pas d'étudier un mythe grec en Grèce, un rite romain à Rome, mais même on peut affirmer sans exagération qu'ils se plaisent à dépouiller les mythes et les rites de tous leurs éléments historiques. » Ils posent en principe « que, dans le domaine de l'histoire des religions, on rencontre une série de manifestations de l'esprit humain qui sont identiques, obéissent à des lois constantes et tendent vers la même direction ». D'ailleurs M. Toutain reconnaît que les solutions auxquelles ils sont arrivés ou prétendent être arrivés « ont séduit beaucoup d'esprits » parce que surtout « l'esprit humain est disposé à accueillir avec faveur les efforts tentés pour étendre en tout domaine le champ de nos connaissances » et qu'aussi « il ne s'effraie point des hypothèses, même les plus hardies, même les plus fragiles ».

— Avec une érudition mêlée de beaucoup d'humour, M. Guimet nous présente un portrait ingénieux et attachant de *Lucien de Samosate philosophe*. (Editions de la Nouvelle Revue. Paris, 1910.) Dans la grande anarchie religieuse et philosophique qui agitait le monde hellénique au milieu du II^e siècle, « Lucien eut le courage de dire ce qu'il pensait de toutes ces choses ; il déclara les dieux ridicules, les philosophes comiques, insulta les uns, bafoua les autres. Il se trouva que tout le monde était de son avis ; Lucien eut un succès considérable et triomphant, aux applaudissements de tous, il éleva, d'une main tranquille, un autel en l'honneur du sens commun ». M. Guimet promène son lecteur à travers l'œuvre du subtil railleur, et le lecteur peut de confiance s'abandonner à l'agrément de cette promenade ; elle ne s'égare jamais hors de la réalité historique la plus minutieuse. Peut-être trouverait-on seulement motif à quelques réserves dans les pages où M. Guimet, qu'un penchant naturel attire vers les philosophies orientales, trace ce tableau du développement de la pensée grecque antérieurement à Lucien :

« Depuis longtemps les conceptions indiennes, mères de toutes les sectes, avaient peu à peu pénétré en Grèce, arrivant par plusieurs chemins. En premier lieu ce fut Pythagore qui rapporta de l'Inde le système brahmanique de la métempsychose et fonda au sud de l'Italie un couvent Djaïna. Puis Aristote, renseigné par Alexandre, connut de l'Asie les animaux et les plantes qu'il décrivit dans son livre sur l'histoire naturelle et s'empara de la doctrine Uyaya surnommée école logique de Gotama ; il lui prit ses moyens de déduction, ses exemples, ses croyances et ses conclusions pratiques. Enfin Pyrrhon traversa les mers pour aller s'inspirer avec son compagnon Anaxarque du pessimisme brahmanique et rapporter les idées de l'école Paouranika qui déclare que tout n'est qu'illusion et propose la science du doute » (p. 1). Et, au temps de l'Alexandrinisme, « on vit les athéistes Sankya qui poussaient jusqu'au fanatisme le mépris de la douleur, devenir des stoïciens ; les atomistes, disciples de Canadi, devinrent les initiateurs de l'atomiste Démocrite, et ainsi des autres » (p. 2).

— Le deuxième volume de la collection des *Manuali di scienze religiose* publiés par l'éditeur Ferrari (Rome, 1910, in-16, 245 p.) est signé du professeur Ernesto Buonaiuti et porte le titre de *Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento*. C'est, d'après la *Revue d'histoire ecclésiastique* (1910, II. 424), une suite de notes détachées, presque de notes de lectures touchant une vingtaine de problèmes philologiques ou historiques du Nouveau Testament. Signalons les principales : *Parusia pagana e parusia cristiana* ; *Cesare o Cristo* ; *Prezzo di riscatto per molti* ; *Débito e condono* ; *Anathema sit* ; *La colletta per i santi* ; *La popolarità del IV Vangelo* ; *La corrispondenza di S. Paolo*, et deux études de critique historico-littéraire : *S. Paolo come testimone* ; *Il decreto degli apostoli*. M. B. prétend relever les analogies philologiques entre le langage néotestamentaire et le grec populaire des inscriptions, des papyrus et des ostraka ; puis, comme le langage est le véhicule des sentiments, ce sont les rapports — à vrai dire de nature plus délicate — entre les « expériences du monde gréco-romain civilisé et la nouvelle expérience provoquée par le christianisme ». « La propagande chrétienne antique, dit M. Buonaiuti (p. 77) trouve des points d'attache précieux dans les formes de la vie quotidienne dans laquelle elle s'est insinuée et sur les concepts et les habitudes de laquelle elle a mis l'empreinte de nombre de ses idées propres ».

— La librairie J. C. B. Mohr (P. Siebeck) de Tübingen, nous donne le premier volume d'une encyclopédie intitulée *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Le programme en est très compréhensif : il apparaît bien, à voir les mots typiques de ce premier volume, que ce dictionnaire comprendra toutes les manifestations religieuses dans la vie morale et sociale des siècles passés et dans le siècle présent. La collaboration est de tout repos : Gunkel traite de l'Ancien Testament et des religions de l'ancien Orient, Heitmüller du Nouveau

Testament, Zscharnack de l'Histoire de l'Église, Scheel de l'Histoire des dogmes, de la Symbolique, de l'Ethique, Troeltsch de la Dogmatique, Wobbermin de l'Apologétique, Baumgarten de la Théologie pratique et de la Religion contemporaine, Schian du Droit ecclésiastique et de la Politique religieuse, O. Siebeck de la Science sociale, C. Neumann de l'Art en général, W. Weber de la Musique, Schiele de l'Histoire des religions autres que le christianisme et de l'éducation, Mulert y donne les articles de biographie du XIX^e siècle et de l'époque contemporaine. Cette œuvre scientifique considérable est dirigée par MM. F. M. Schiele, H. Gunkel et Scheel. Ce premier tome va de A à l'article *Deutschland*. Certains articles importants sont compris dans cette section : *Abendmahl*, *Aegypten*, *Agrargeschichte*, *Alexandrinische Theologie*, *Biblische Archaeologie*, *Apologetik*, *Apostelgeschichte*, *Augustin*, *Babylonien*, *Begräbnis*, *Bibel*, *Buddhismus*, *Christologie*, etc.

— Nous avons eu déjà l'occasion de parler ici de la *Cultura moderna*, « revue mensuelle d'études scientifico-religieuses » qui se publie à Mendrisio (Suisse) sous la direction du professeur Battaini. C'est une revue de critique qui se fait aisément revue de combat. Elle aime toucher aux sujets les plus brûlants. Le Dr Battaini y étudie le problème religieux en Italie, M. Sangiorgio le christianisme comparé au catholicisme ; on y institue une enquête sur le célibat ecclésiastique, et l'on y donne la primeur d'un chapitre inédit de *Christianity at the cross roads* de G. Tyrell. La *Cultura moderna* veut aussi aider puissamment à la diffusion dans le public italien des livres de H. Ch. Lea. La traductrice italienne du grand érudit de Philadelphie donne une « histoire de l'histoire de l'Inquisition », qui sans viser à la nouveauté est un précis utile et clair.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-ET-UNIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Goblet d'Alviella</i> . L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse	1
<i>P. Monceaux</i> . L'Église donatiste au temps de saint Augustin. . . .	20
<i>P. Casanova</i> . La Malhamat dans l'Islam primitif	151
<i>Isidore Lévy</i> . Sarapis (<i>second article</i>).	162
<i>Ad. J. Reinach</i> . Itanos et l'« Inventio scuti » (<i>troisième article</i>). . .	197
<i>R. Basset</i> . Recherches sur la religion des Berbères	291

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>Ph. Berger</i> . Un nouveau tarif des sacrifices à Carthage	279
<i>L. Delaporte</i> . Le premier fragment d'une nouvelle version du déluge babylonien.	343

REVUE DES LIVRES

I. — ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

<i>Becker</i> . Ist der Islam ein Gefähr für unsere Kolonien ? (<i>R. Basset</i>). . .	96
<i>Bertholet</i> (A.). Religionsgeschichtliches Lesebuch (<i>Sylvain Lévi</i>) . .	7
Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire (<i>George Foucart</i>).	83
<i>Chauvin</i> (V.). Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, t. XI (<i>René Basset</i>).	251
<i>Colin Campbell</i> . Two Theban Queens. Nefert-Ari and Ty-Ti (<i>G. Fou-</i> <i>cart</i>).	352
<i>Comte</i> (A.). Catéchisme positiviste, éd. P. F. Pécaut (<i>A. Rébelliau</i>). .	383
<i>Conybeare</i> (F. C.). Myth, Magic and Morals (<i>F. Nicolardot</i>)	101
<i>Davies</i> (N. de G.). Archaeological Survey of Egypt, XVIII, vi (<i>G. Fou-</i> <i>cart</i>).	79
<i>Davillé</i> (L.). Leibniz historien (<i>A.-N. Bertrand</i>)	256
<i>Drews</i> (A.). Die Christusmythe (<i>F. Nicolardot</i>)	377
<i>Evans Thomas</i> (J.). The Old Testament in the Light of the Religion of Babylonia and Assyria (<i>Et. Combe</i>).	93

<i>Gazier (A.)</i> . Jeanne de Boismorel et Christophe de Beaumont (<i>A. Rébelliau</i>)	110
<i>Giraud (V.)</i> . Essai sur Taine, son œuvre et son influence (<i>A. Rébelliau</i>).	385
<i>Gressmann</i> . Palaestina Erdgeruch (<i>Ad. Lods</i>)	249
<i>Guignebert (Ch.)</i> . La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome (<i>F. Nicolardot</i>)	254
<i>Hastings (J.)</i> . Encyclopaedia of Religion and Ethics (<i>Alphandéry</i>)	121
<i>Hogarth (D. G.)</i> . The archaic Artemisia (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	366
<i>Holtzmann (H. J.)</i> . Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes (<i>M. Goguel</i>)	106
<i>Hoonacker (A. Van)</i> . Les douze petits prophètes (<i>Ad. Lods</i>)	86
<i>Jacob (G.)</i> . Die Bektaschijje in ihrem Verhältniss zu verwandten Erscheinungen (<i>R. Basset</i>).	95
<i>Lachèvre (Fr.)</i> . Voltaire mourant (<i>A. Rébelliau</i>)	116
<i>Lacôte (F.)</i> . Essai sur Gunâdhya et la Brhatkatha (<i>P. Oltramare</i>)	242
Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth, t. III, fasc. II (<i>R. Dus-saud</i>)	97
<i>Nicolardot (F.)</i> . Les procédés de rédaction des trois premiers Évangélistes (<i>M. Goguel</i>)	108
<i>Pellissier (G.)</i> . Voltaire philosophe (<i>A. Rébelliau</i>)	112
<i>Radet (G.)</i> . Cybèbé (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	357
<i>Réville (Jean)</i> . Les phases successives de l'histoire des religions (<i>Goblet d'Alviella</i>).	349
<i>Schütz (L. H.)</i> . Die Hohe Lehre des Confucius (<i>C. Blanchet</i>)	247
<i>Timotheus Aelurus</i> . Traité contre le Concile de Chalcédoine (<i>F. Ma-cler</i>).	382
<i>Tixeront (J.)</i> . Histoire des dogmes, t. II (<i>F. Nicolardot</i>).	380
<i>Warren (W. F.)</i> . The earliest Cosmologies (<i>Goblet d'Alviella</i>).	239
<i>Weill (G.)</i> . Histoire du catholicisme libéral en France (<i>A. Houtin</i>)	119

II. — NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

<i>Appel (H.)</i> . Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende (<i>E. Rochat</i>).	263
<i>Beek (van)</i> . Athenagoras. De resurrectione mortuorum (<i>Van der Voo</i>)	388
<i>Bompas</i> . Folk-lore of the Santal Parganas (<i>L. Pineau</i>)	393
<i>Boyd (J. Oscar)</i> . The Octateuch in Ethiopic (<i>J. B. Chabot</i>)	387
<i>Connolly (R. H.)</i> . The Liturgical Homilies of Narsai (<i>L.</i>)	203
<i>Cumont (F.)</i> . La théologie solaire du Paganisme romain (<i>J. Toutain</i>)	389
<i>Dujardin (E.)</i> . Les prédécesseurs de Daniel (<i>F. Macler</i>)	125
<i>Fitch Butler (O.)</i> . Studies in the Life of Heliogabalus (<i>J. Toutain</i>)	390
<i>Golther (W.)</i> . Religion und Mythos der Germanen (<i>L. Pineau</i>)	127

	Pages.
<i>Gregory (C. R.)</i> . Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments (<i>F. Macler</i>).	125
<i>Hauck (A.)</i> . Die Entstehung des geistlichen Territorien (<i>Rod. Reuss</i>) . .	393
<i>Löhr (M.)</i> . Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Kult (<i>R. Dussaud</i>)	262
<i>Macchioro (V.)</i> . Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane (<i>J. Toutain</i>)	390
<i>Martin (Fr.)</i> . Lettres néo-babyloniennes (<i>L. Delaporte</i>).	261
<i>Mathiez (A.)</i> . La Révolution et l'Église (<i>A. Houtin</i>)	265
Memorie della R. Accademia delle scienze dell' Istituto di Bologna (<i>R. Genestal</i>)	264
<i>Merx (Ad.)</i> . Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner (<i>M. Liber</i>) . . .	387
<i>Nau (F.)</i> . Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien (<i>L.</i>)	391
<i>Peake (A. J.)</i> . The Religion of Israel (<i>Ad. Lods</i>)	125
<i>Radau (H.)</i> . Letters to Cassite Kings from the Temple Archives of Nippur (<i>L. Delaporte</i>)	260
<i>Reuterskiöld (E.)</i> . Till fragan om uppkomsten af sakramentala maltider (<i>L. Pineau</i>)	128
<i>Sassen (J. H. H.)</i> . Hugo von St Cher, sein Tätigkeit als Kardinal (<i>P. Alphandéry</i>)	127
<i>Schim van der Laef (H. P.)</i> . De zeven brieven van Ignatius in de korte recensie (<i>B. P. Van der Voo</i>).	126
<i>Smith Lewis (A.)</i> . Codex Climaci rescriptus (<i>L.</i>)	126

CHRONIQUES, par MM. *René Dussaud* et *Paul Alphandéry*.

Enseignement de l'histoire des religions : Chaire du Prof. O. Pfeleiderer, p. 149.

Généralités : Nécrologie : H. C. Lea, p. 130; Conférences du Musée Guimet, p. 131; Archiv für Religionswissenschaft, p. 139; Religionsurkunden der Völker, p. 141; Realencyclopädie für protestantische Theologie u. Kirche (XXII^e vol.), p. 142; A propos d'Orpheus : Jean Réal, la Science des religions, p. 142; Jubilé du Musée Guimet, p. 143; Jordan, Comparative religion, a survey of its recent literature, p. 144; Asiatic quarterly Review, p. 147; The open Court, p. 147; Cultura moderna, p. 147 et 401; Zeitschrift für missionskunde und Religionswissenschaft, p. 148; Revue des études ethnographiques transformée, p. 148; Revue d'Histoire de l'Église de France, p. 148; Revue d'histoire et de littérature religieuses, p. 149; Études des PP. de la Société de Jésus. Recherches de science religieuse, p. 149; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, p. 400; La théorie des mutations, p. 275; Manuali di scienze religiose, p. 400.

Folk-lore et religions des non-civilisés : I. Goldziher, Wasser als Dämonen

- abwehrendes Mittel, p. 139; R. Hertz, La prééminence de la main droite, p. 145; Israël Lévi, La légende de Moïse enfant, p. 146; Saïd Boulifa, Textes berbères, p. 274; B. Ilg, Maltesische Volkslieder, p. 265.
- Religions américaines* : Un velorio au bord du Rio Salado, p. 138; Capitan, Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne, p. 395.
- Religions de l'Inde et de l'Iran* : Mission Pelliot, p. 266; Inscription sur la stèle de Besnagar, p. 268; Les reliques du Bouddha près de Peshawar, p. 269; Sylvain Lévi, Recherches de Hertel sur le Pancatantra, p. 272; Th. Bloch, Les fêtes de Moharram dans l'Inde, p. 274; International Jaina Association, p. 276.
- Religions de l'Égypte* : Zeus Casios, p. 135; A. Moret, Catalogue du Musée Guimet, Galerie égyptienne, p. 138; E. Petersen, Die Serapislegende, p. 140.
- Religion assyro-babylonienne* : L. Delaporte, Catalogue du musée Guimet, Cylindres orientaux, p. 138; Heuzey et Thureau-Dangin, La stèle des vautours, p. 273; Thureau-Dangin, La déesse Nisaba, p. 395.
- Judaïsme* : Mosaïque juive de Sepphoris, p. 137; K. Kohler, Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur, p. 140; A. Merx, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, p. 141; Édition du texte hébraïque de la Bible par R. Kittel, p. 141; E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testament, 3^e édition, p. 141; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III, p. 142; Israël Lévi, La légende de Moïse enfant, p. 146; E. Naville, La découverte de la loi sous Josias, p. 270; E. König, Hebräisches und aram. Wörterbuch z. A. T., p. 273; H. Blaufuss, Römische Feste u. Feiertage d'après le Talmud, p. 273; Sabazio et le judaïsme, p. 396.
- Islamisme* : I. Goldziher, Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel, p. 139; I. Friedlaender, Zur Geschichte der Chadirlegende, p. 140; Van Berchem, Arabische Inschriften, p. 140; L. Massignon, Les médrésés de Bagdad, p. 141; Encyclopédie de l'Islam, p. 273; Th. Bloch, Les fêtes de Moharram dans l'Inde, p. 274; H. Lammens, Qoran et Tradition, p. 398.
- Autres religions sémitiques* : Le sanctuaire syrien du Janicule, p. 133; P. Gauckler, La nativité d'Atargatis, p. 134; les sanctuaires de Bir-bou-Rekba, p. 135; Le nom de Ba'al comme marque d'amphore à Carthage, p. 269; Les trônes d'Astarté, p. 398.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Le sanctuaire syrien du Janicule, p. 133; Zeus Casios, p. 135; Fouilles en Cilicie, à Olba, p. 136; Carter, Romulus-Romos-Remus, p. 138; Eisele, Sabazio, p. 139; G. Darier, Scylla, p. 139; J. Ilberg, Zur gynäkologischen Ethik der Griechen, p. 139; P. Stengel, Sphagia, p. 140; Waltz, Sur le mythe de Pandore, p. 395; R. Pichon, Sur les tablettes orphiques de Corigliano, p. 396; Sabazio et le judaïsme, p. 396; De la Ville de Mirmont, l'Astrologie chez les Gallo-Romains, p. 397; Toutain,

Bibliographie des religions de la Grèce et de Rome, p. 398; E. Guimet, Lucien de Samosate, p. 399.

Religions primitives de l'Europe : A. J.-Reinach, La nouvelle déesse-mère d'Alesia, p. 136; C. Jullian, Stèles espagnoles d'époque romaine, p. 270; Les sanctuaires du mont Auxois, p. 270; De la Ville de Mirmont, L'Astrologie chez les Gallo-Romains, p. 397.

Christianisme ancien : Fouilles en Cilicie, le sanctuaire de sainte Técla, p. 136; Vase chrétien à relief de Thélepte (Tunisie), p. 137; E. Guimet, Les Chrétiens et l'empire romain, p. 144.

Christianisme du moyen-âge : R. Genestal, Procès sur l'état de clerc aux ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles, p. 143; Églises de l'Annonciation et de l'Atelier de saint Joseph à Nazareth, p. 270.

Christianisme moderne : Un velorio au bord du Rio Salado, p. 138; M^{sr} Lacroix, Histoire de l'Église pendant la Révolution, p. 143; A. Mathiez, La séparation de l'Église et de l'État en France à la fin du ^{xviii}^e siècle, p. 144.



Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

PERIODICALS

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

18 AG '53 HK	NOV 9 1967 7 7	
JUL 31 1953 LU	RECEIVED	
3 Aug 54 KW	DEC 19 '67 -3 PM	
JUN 8 - 1955 CU	LOAN DEPT.	
10 Nov '55 PW	14 195	
SEP 10 1956 Q		
REC'D LD		
SEP 7 1956	REC. MOFFITT DEC 16 '96	
14 Jan '57 HJX		
REC'D LD		
JAN 4 1957		
LD 21-100m-7, '52 (A2528s16) 476		

PERIODICALS



BL3
R4
v. 61

211427

